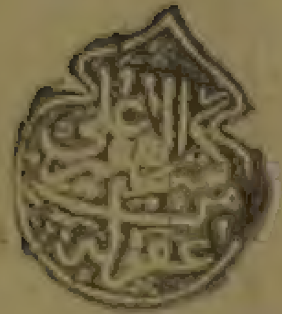

Türkiye Yazma Eserler Kurumu

حسبي الله

فمن الله سبحانه عز وجل على عبده الاحوج الاذل وحيد الرحيم

الانتقاد للشيخ اكمل الذي على عمدة الكلام للشيخ الامام ابي البركات النسفي رحمه الله سبحانه

الذي في كشف الظنون غفر له
أنه لاحمد بن اوغوز دانشمند الآقشهري



كتاب الانتقاد في شرح عمدة الاعتقاد للشيخ اكمل الدين



١٦٩٨

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لمن ثبت وجوده بالبراهين القاطعة ووجوب وجوده بالحجج الساطعة
وامتناع عدمه بالامارات اللايحة ووحدانية ذاته بالاجرام السفلية والعلوية
الفايقة وصفات ذاته وافعال الجلال والكمال بالمصنوعات الظاهرة وتاهت
في بيداء الوهيته عقول العقلاء الثاقبة وغرقت في بحار عظمته المجردات
العالية وتضعضعت في اسرار ربوبيته المتجبرين والمتجبرات الطاغية
حمدا يدوم دوام جوده وانعاماته المتتالية والصلوة على رسوله الذي
رفع الهدى بالمعجزات الباهرة وقمع الضلالة بالبطالة والبسالة القاهرة
محمد المعجم كل معارض شقاشق الهادرة الفات في عضد كل منطيق
حقايقه النادرة وعلى اله واصحابه المظهرين الدين بالتاييدات المتوالية
الموصوفين بالكرامات العالية وبعد فان اشرف العلوم منزلة واعلاها مرتبة
وارفعها قدرا واجلاها العلم الالهي الباحث عن احوال الالوهية واسرار
الربوبية التي هي المطالب العليا والمقاصد القصوى وعن احوال صنعه
ومصنوعاته التي هي الوسيلة الى تصور ذاته تعالى بقدر الطاقة البشرية و
من مصنفه الامام العالم الفاضل الكامل الحبر المدقق الذي لم تسمح بمثله الاكوان
حافظ الحق والملة والدين تغمده الله بغفرانه مقدمة وهي مع انها صغيرة
الحجم تحتوي من الدقائق الاصولية على اسناها وتنطوي من الحقائق العلمية
على اجلاها وتشتمل على بدايع شريفة وغرايب لطيفة فاني مع قصوري
في الصناعة والبضاعة اردت ان اشرح لها شرحا وافيا على حل مشكلاتها
وحل معضلاتها بسيطا جامعا للفوايد ووسيطا مهذبا عن الزوايد
لا بطول فيمل املالا ولا بمختصر فيخل اخلالا يزيح جلابيب ابكار
معانيها للطالبين ويجلو محاسن غوايبها للخاطبين واحرر معاقده

وابين مقاصده وانبه على ما ورد عليه من الاعتراضات ومن داني ان
افوض امري الى العزيز الوهاب واوجه ذهني الى موفق ذوي
الالباب فان وفق للصواب فهو منه والا فمن قصور ذهني القاصر
الخاطي وسميته كتاب الانتقاد في شرح عمدة الاعتقاد وقصدت
ان اعرضه على حضرة من هو افضل العالم حسبا ونسبا وموروثا
ومكتسبا وغيرة الجنان نزهة وضياء وغبطة السماء رفعة وسناء
الذي خصه الله تعالى باشرف ما يناوله القوى النفسانية والطف
ما يصل اليه النفوس الانسانية وهو المولى المعظم والمخدوم الاعدل
الاكرم زبدة الانام المشرف على التمام قواعد البر والنظام مزين معالم
الفضل بعد انطماسها ومؤسس مباني العدل بعد اندراسها صاحب
منصب القضاة جامع مكارم العدل والرافة خليفة الله على الخلائق
سلطان القضاة شرقا وغربا ومبين الحق والبينات بعدا وقربا نظام
الممالك منقذ الضعفاء من ورطة المهالك ملجأ سلاطين العجم والعرب
الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية الحاوي للرياستين الدينية
والدنيوية ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد فخر الملة والدين ملاذ الانام
في العالمين قاضي عبد المومن المحجل البحر الخضم بفضله والغادية
بكرمه وسخاوته فليخضع السادات دون سريره كخضوع وجه الارض
دون سمائه لا زالت رياض الفضل به ناضرة وحدايقه بمحاسنه
زاهرة ادام الله جلاله ومد على الخافقين ظلاله ولا سلب الله اهل العلم
ولا اعدمهم انعامه من هال امين ابقى الله مهجته ووفقنا الله
على سبيل الرشاد وطريق السداد ولنشرع فيما نحن بصدده راجيا
من الله تعالى ان يعصمني عن الزلل والخلل وعن القول المنطوق وعن

الفضل الغمر المبرور انه ولي الاعانة والتوفيق اعلم ان لكل علم
ماهية وموضوعا ومبادي ومسايل فماهية كل علم ما يصطلح عليه
اهل ذلك العلم وموضوعه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي التي
نشات عن الذات ومباديه ما يتوقف عليه دلايله ومسايله ما
يكون الغرض من ذلك العلم معرفته واثباته وماهية علم الكلام هو
علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته واحوال الممكنات والمبدا
والمعاد على قانون الاسلام فقوله علم جنس له وقوله يبحث فيه عن
ذات الله وصفاته فصل يخرج جميع العلوم سوى العلم الالهي وقوله
على قانون الاسلام فصل قريب يخرجه والمراد بقانون الاسلام
ما يكون اصوله من الكتاب المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم وسنة رسوله
عليه السلام والاجماع والمعقول الذي يوافقها والفلاسفة ايضا
يبحثون عن هذه الاشياء لكن على اصولهم من ان الواحد لا يصدر عنه
الا شيء واحد لا يكون قابلا وفاعلا معا والعود ممتنع والوحي ونزول والواحد
الملك محال وموضوعه عن ذات الله تعالى من حيث انها محتاجة اليه
ومباديه ما يتركب منه مسايله ومسايله الاشياء التي يعلم منه
قال قال اهل الحق الخ اقول انما بدا المصنف رحمه الله
بذكر حقايق الاشياء لان المقصود الكلي والمطلوب الاصلي من
هذا الفن لما كان معرفة وجوب وجود الصانع ووحدانية ذاته
واتصافه بصفات الكمال والجلال وغيرها من الابحاث الاتية
في هذا المختصر والبحث عن هذه الاشياء موقوف على اثبات حدوث
العالم واثبات حدوث العالم موقوف على اثبات وجوده وتحققه
في الخارج لان الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء واما

واما بيان المقدمة الاولى فلان العالم لو لم يثبت حدوثه لما ثبت احتياجه في وجوده الى
الصانع ح يكون قديما لعدم الواسطة بينهما واما بيان المقدمة الثانية فلان العالم لو لم
يتحقق لم يثبت حدوثه لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فصدر الكتاب ببيان
وجوده والعلم به وهذا بمعنى قول بعض الشارحين لان هلية الشيء البسيطة مقدمة
على الهلية المركبة يعني بالهلية البسيطة الهلية التي يطلب بها وجود الشيء كقولنا هل
الحركة موجودة وبالمركبة التي يطلب بها وجود الشيء لشيء كقولنا هل الحركة دايمة وفيه نظر
لانه ح يلزم ان يصدر مباحث تعريف حقيقة الاشياء وتعريف الشيء لان الماهية بحسب
شرح الاسم مقدمة عليها كما هو مذكور في علم المعاني قوله اهل الحق اي اهل السنة
والجماعة وانما اضافهم الى الحق لانه حال القول او الاعتقاد الذي يدل على حال الشيء الحادث
اذا اعتبر نسبة الامر اليه كما يقال طابق الواقع القول واذا اعتبر نسبته الى الامر كان
صدقا كما يقال طابق القول الواقع ولما كان اعتقادهم مطابقا للواقع نسبهم اليه
ترغيبا لاقتدائهم وترهيبا عن فساد اعتقاد غيرهم قوله حقايق الاشياء الحقايق
جمع الحقيقة وهي والماهية والذات بمعنى واحد وحقيقة الشيء ما يكون الشيء به هو هو
فلا حقيقة الانسان ما يكون الانسان به انسانا وهو الحيوان الناطق والشيء عبارة عن
الموجود وهو اسم لجميع الموجودات جوهرا كان او عرضا وثابتة اي موجودة في
الخارج سواء اعتبر العقل او لم يعتبر والثبوت والوجود مترادفان خلافا للمعتزلة
فان الثبوت عندهم اعم من الوجود وقد اختلف الاراء في تعريفه واحسنه هو الكون
اذ لا يفهم من الوجود الا هذا ويقال بالفارسية هستي وهذا احسن جدا اذ ليس فيه
شايبة المصدرية الموهمة للحدوث فيكون شاملا لوجود الباري تعالى ولغيره
واعلم ان المصنف رحمه الله لو قال بدل قوله ثابتة موجودة لكان اولى حتى يكون
متفقا عليه ولم ترد الشبهة لان الثبوت لا يستلزم الوجود عند البعض لانه عام
كما ذكرنا ولم يلزم من ثبوتها عندهم وجودها لان العام لا يستلزم الخاص اجماعا

الاجزئيًا وان في تخصيص ثبوت حقايق الاشيا باهل الحق نظرا لان غير السوفسطايية
من اهل التحقيق كلهم قايلون بحقايق الاشياء فان قيل ذكر الشيء لا يوجب نفي ما عداه ما لم يكن
فيه مزادة القصر قلنا نعم لكن ما الفايدة في ذكرهم وحدهم فلا بد من تصوره حتى تم
صحته او نمنع قوله لان نفيها ثبوتها اي في نفي الحقايق اشارة الى دليلنا تقريره
لن نقول مع منكريها هل للنفي الذي ذكرتم وجود او حقيقة ام لا فان قالوا لا فنقول فكيف
نفيتم حقايق الاشياء والنفي ليس بثابت فبطل قولكم انها ليست بثابتة وان قالوا بلى
للنفي وجود وحقيقة فقد اقروا باثبات حقايق الاشيا لان النفي حينئذ شيء واقروا بحقيقته
واذا كان له حقيقة يكون لغيره ايضا حقيقة لعدم القايل بالفصل وهذا معنى قوله في الشرح
اذ قولهم لا حقيقة في الاشياء تحقيق منهم لنفي الحقايق والا لارتفع الخلاف وكانوا مبطلين
قولهم نقول لهم فان قيل قوله في النفي ثبوتها لا يصح لانهم ينفون بهذا القول حقايق
الاشياء فليف يكونون مثبتين لها فان ذلك يودي الى الجمع بين النقيضين لانه اذا
كان النافي لحقيقة الاشياء مثبتا لها كان اللفظ الواحد دليلا على نفي الحقيقة واثباته
وذلك جمع بين النقيضين وهو مستحيل قلت الاستحالة انما ثبتت اذا لم يكن نفي الشيء
سببا لاثبات ذلك الشيء اما اذا كان سببا فلا استحالة وههنا كذلك لان النفي لا يثبت
الا اذا كان لذلك النفي حقيقة فيلزم وفيه بحث لان لهم ان يمنعوا كون النفي شيئا ثابتا
حتى يلزم حقيقته اذ لا عبرة بالعبارة وفي بحثه نظر لانه يمكن ان يجاب عنه بانه لو
لو لم يكن النفي شيئا لبطل قولهم لا حقيقة للاشياء كما مر في تقرير الدليل وايضا قيل لهم
ان تعارضوا ويقولوا باي دليل عرفتم صدق قولكم حقايق الاشياء ثابتة فان قلتم
بالحواس او بالعقل فنقول قد تطرق التهمة في الحكم الحسي والعقلي اما الاول فلما مر
واما الثاني فلان المعقولات فرع المحسوسات فان فقد حسا فقد فقد عقلا
والاصل اقوى من الفرع فاذا تطرق التهمة الى الاصل فتطرقها الى الفرع اولى
ولا بد من قوتها حاكم آخر ولا يجوز ان يكون ذلك هو الاستدلالي لانه فرعها فلو صححنا

مطلب

ما به لزم الدور ولا نجد حاكما آخر فاذا لا طريق الا التوقف وفيه نظر ايضا نذكره بعد ان
شاء الله تعالى وايضا في قوله ولا يجوز ان يكون ذلك هو الاستدلالي الى قوله لزم الدور
فيه ما فيه لان الاستدلالي عين الحكم العقلي اذ هو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر
فكيف يكون حاكما آخر حتى يلزم الدور وقال المصنف رحمه الله في الشرح ولا
مناظرة مع هولاء باجماع العقلاء الا بقطع الجوارح والضرب المبرح فاذا استغاثوا
يقال لهم لا حقيقة للقطع والضرب وانما ذلك ايصال الراحة اليكم الى ان
يتركوا العناد ويقروا بالحقايق وهذا لان فايدة المناظرة ان يثبت بالدليل صحة مورد
وبطلان قول آخر وبالعلم الحاصل بالدليل اخفى من العلم الحاصل بالحواس والمنكر
للثاني منكر للاول ضرورة ولان المناظرة انما يكون بين اثنين اذا كان بينهما اصل
مسلم حكمه الاثبات واصل آخر مسلم حكمه النفي فاختلفا في فرع له شبه بهما ان
الحاقه باي الاصلين اقوى واذا لم يكن لهم اصل مسلم لا يتصور مناظرتهم اقول
والقول ما قالته اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام والمراد
من الاصل المسلم المقيس عليه ومن الفرع المقيس كما يقال في مسح الراس
انه لا يسن تثليثه قياسا على مسح الخف فيلحق هذا الفرع الذي هو مسح الراس
على الاصل الذي هو مسح الخف في حكمه الذي هو عدم سنية التكرار وقال
المعارض ان تثليثه سنة قياسا على غسل الوجه فيلحقه على الاصل
الذي حكمه الاثبات وهو سنية التكرار ويمكن ان يكون المراد من الاصل
المسلم الدليل ومن الفرع المدلول قال والعلم بها متحقق الى آخره اقول
لما فرغ من اثبات حقايق الاشياء شرع في بيان تحقق العلم بها واختلفوا في
تعريف العلم فقال بعض اصحابنا ان العلم من حيث هو العلم غني عن التعريف
لان البعض من العلوم بديهية كالعلم بان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون واذا
كان هذا العلم المقيد بديهيا فمطلق العلم يكون بديهيا لان الموقوف عليه

البديهي اولى ان يكون بديهيا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله انما العلم المقيد به بديهي
ان تصور حقيقته بديهي فممنوع بل هو عين النزاع وان اراد به ان حصول التصديق
به بديهي فمسلم لكن لا يلزم من بداهة التصديق بداهة التصور حتى يكون مطلق العلم
بديهيا وقيل لا يعرف لغيره لانه لو عرف العلم لكان بغيره لامتناع تعريف الشيء بنفسه
واللازم باطل فالملزوم مثله بطلان اللازم لان غير العلم انما يعلم بواسطة العلم
فلو علم العلم بغيره يلزم توقف العلم على الشيء المتوقف على العلم وانه دور محال
وجوابه ان يقال لا نسلم انتفاء اللازم لان لزوم الدور ممنوع وانما يلزم ان لو كانت
جهة التوقف متحدة وليس كذلك فان غير العلم موقوف على حصول العلم بغيره
لا على تصور العلم وتصور العلم موقوف على تصور غيره فلا دور وقال بعضهم هو
صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن وهو ليس بصواب لانه يخرج به علم
الباري تعالى قال المصنف رحمه الله في شرحه الا ان يراد الانتفاء من الاصل او قيل
وفيه نظر لانه اذا كان المراد الانتفاء من الاصل يصدق على علمنا لان انتفاء الاصل
ليس بمتصور فينا اصلا وقال الجبائي انه اعتقاد الشيء على ما هو به ضرورة
او دليل وهذا ايضا ليس كما ينبغي لان او التي للتشكيك ينافي التعريف لانه
للتحقيق وايضا المعدوم معلوم وليس بشيء اتفاقا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
انه معرفة المعلوم على ما هو به وهو ايضا ليس بحد لانه ليس بجامع اذ لا يتناول
علم الباري تعالى لان المعرفة اسم للعلم المستحدث وهو انكشاف عن شيء
بعد لبس وتوهم يقال عرفت فلانا اي استحدثت به علما وقال المصنف
رحمه الله والصحيح ما قاله الشيخ ابو منصور رحمه الله انه صفة يتجلى بها لمن قامت
هي بها المذكور وقيد به ليندرج تحته الموجود والمعدوم وهذا ايضا فيه
ما فيه واقرب الحدود الى الصحة قولنا العلم صفة توجب تمييزا عنه لا يحتمل
النقيض وهذا كلام وقع في البين في تعريف العلم فلنرجع الى ما كنا فيه وسوى

ونقول العلم بحقائق الاشياء متحقق ضروري لا سبيل الى انكاره خلافا للطائفة من
السوفسطائية فان بعضهم ينكرون حقائقها وبعضهم لا ينكرونها ولكن يقولون انا لم
لا نعلم هل للاشياء حقيقة ام لا تمسكا بان اقوى اسباب العلم عندكم الحواس وكونها
سببا منتف فكذا الباقي اما الاول فظاهر واما الثاني فلان قضاياها متناقضة
وكل ما تناقضت قضاياه فلا يوجب علما يقينا اما بيان الصغرى فلان الممرور
يجد العسل مرا او غيره يجد السكر حلوا وكذا ما تراه شيئا واحدا يراه الاحول شيئين
واما بيان الكبرى فلانا لا نعلم بالضرورة ان اي الحكمين صادق وايهما كاذب فلا يكون
ما تناقضت قضاياه دليلا مثبتا واما الثالث فلان الاقوى لما لم يكن سببا للعلم
فلان لا يكون الاضعف سببا له اولى وجوابه انكم اقررتم بهذا الاستدلال
على بطلان قولكم لانكم على هذا التقدير اثبتم العلم بالحواس والتناقض في العلم
بالشيء والعلم بالممرور والعلم بالعسل فنقول اعلمتم هذه الاشياء ام لا
فان قالوا لا فنقول بطل قولكم بان اقوى اسباب العلم الى اخره وان قالوا
نعم فقد اقروا بثبوت العلم بحقيقة هذه الاشياء فكانوا مبطلين قولهم
بقولهم ولئن سلمنا حجة قولكم لكنا لا نقول ان كل الحواس سبب للعلم حتى
يرد نقضكم علينا بل المراد بها الحواس السليمة ولا يتناقض قضاياها قط عند سلامتها
واما عند الادراك كما عند اعتراض الافات ولا كلام فيها وايضا يقال لهم هل
يدرون انكم لا تدرون فان قالوا نعم فقد اقروا انهم يدرون وهو نقض مذهبهم
وان قالوا لا ندري انا لا ندري سيلوا عن نفي الدراية عن درايتهم ثم على الثالث
والرابع الى ما لا يتناهى فبطل قولهم حيث اقروا انهم لا يدرون مذهبهم كذا
ذكره صاحب التبصرة وقال المصنف رحمه الله على ان بقاءه الى هذه المدة
دليل لنا اذ لو لم يكن عالما باسباب البقاء فاجتلبها وباسباب الفناء فاجتنبها
لما بقي الى هذه المدة فدل بقاؤه الى هذه المدة على علمه بحقائق الاشياء وفيه نظر

لانّ للخصم ان يتكلّم ذلك ويقول ان الله تعالى ابقانا الى وقت اجالنا فلم نعلم اسباب
البقاء ولا اسباب الفناء فاكل الخبز ولا اعلم حقيقة الاكل ولا حقيقة الخبز و
واحترز من الحرارة والبرودة ولم اعلم حقيقة الاحتراز ولا حقيقة الحرارة
ولا حقيقة البرودة وح يضطرّ الى ان نعذّب بالضرب المولم حتى يقرّوا
بالحسّيات قال واسبابه الى اخره اقول لما فرغ من اثبات حقيقة الاشياء
والعلم بها شرع الآن في اسباب العلم ان الاشياء التي يحصل العلم بواسطتها
ثلثة الضمير في اسبابه راجع الى العلم والمراد من العلم ههنا العلم الحادث واليه
اومى بقوله للخلق اي للمخلوق وبقوله واسبابه وجه الانحصار ان يقال
ان سبب العلم لا يخلو اما ان يكون مركبا من الحس والعقل اولا والاول هو
الخبر الصادق والثاني اما ان يكون ظاهرا اولا والاول هو الحواس والثاني
هو العقل وربما يقرّر الانحصار على وجه آخر هو ان العالم لا يخلو اما ان
يكون محتاجا في حصول العلم الى غيره اولا الاول هو الخبر الصادق والثاني اما ان
يكون محتاجا الى سبب ظاهر من نفسه اولا والاول هو الحواس والثاني هو العقل
ويجوز تقرير آخر يتوصل الى المعلوم بالسبب ان كان محسوسا يدرك بالحس
وان كان يدرك بالعقل وان لم يكن محسوسا ولا معقولا فلا طريق الا الخبر معقولا صح
هكذا ذكر في الهادي قال الحواس الى آخره اقول الحواس مرفوع على انه
خبر مبتداء محذوف اي احدها الحواس الخمس الحواس جمع الحاسة وهي
القوة المدركة وكل حاسة مختصة بلايمها من المدركات اذا استعملت
فيها يفيد العلم والمراد منها ههنا الظواهر لا البواطن ا السمع وهو قوة
مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وسبب ادراكه وصول
الهواء المتموّج من القارع والمقروع الى الصماخ وب البصر وهو قوة
باصرة محلها الروح المصبوب في القصبتين المجوفتين اللتين تخرجان من

من مقدم الدماغ وتتقاطعان قبل وصولها الى العينين ثم تفترقان فتذهب
كل واحدة منها الى عين واختلفوا في كيفية الابصار فذهب الشيخ ابو علي
بن سينا الى انه انما يحصل بانعكاس صورة من المرئي وانطباعها في جزء
من الحدقة وهو الرطوبة الجليدية والمراد من الانعكاس انتقال الصورة
من الشيء الى الرطوبة المذكورة وكيفية ذلك ان ترتسم فيما بين الناظر
والمرئي شكل مخروط متوهم يكون رأسه الجزء المذكور من الحدقة وهو
الذي انطبع فيه الصورة وقاعدته سطح المرئي صورته هكذا
وذهب الرياضيون الى ان سبب ادراكه باتصال شعاع مخروط منها
الى المرئي واثبتوا المتكلمون كلا المذهبين ليمكنهم اثبات كون الله تعالى
بصيرا بدون هذا الاعتبار والكلام في هذا المقام طويل الذيل ولما لم يكن
في ذكره زيادة فائدة اعرضنا عنه وج الشم وهو قوة مستودعة في
الزائدتين اللتين في البطن المقدم من بطون الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدي
وسبب ادراكه وصول الهواء المكيف بالروائح ود الذوق وهو قوة
منبثة ويقال بالفارسية بركنده شده في العصب المفروش على جرم
اللسان وادراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله الى العصب
وه اللمس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن وادراكه للاشياء انما يكون
بالمماسة والاتصال بالملموس ووجه الانحصار في هذه الخمسة لان قوة الحس
لا تخلو اما ان تكون شاملة لجميع جلد البدن اولا والاول اللمس والثاني اما ان يكون
مدركاتها غير مخصوصة بالاعراض اولا والاول البصر والثاني اما ان يكون
ادراكها ناشئا عن الجوارح اولا والاول السمع والثاني اما ان يكون محلها في الفم
اولا والاول الذوق والثاني الشم والخبر الصادق اي ثانيها الخبر الصادق اعلم
ان المركب يتوقف معرفته على معرفة مفرداته فالخبر المطلق حقيقة في

في القول المخصوص وهو كزيد قائم لسبق الفهم اليه عند الاطلاق وقد
يطلق ايضا مجازا على الاشارات الحاليه والدلالات المعنوية كما يقال اخبرني
العينان ثم قيل في هذا هو الكلام المحتمل للصدق والكذب او التصديق و
التكذيب او الكلام المفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر من الامور
نفيا او اثباتا والكل فاسد اذ الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر
والتصديق والتكذيب اخباران عن كون الخبر صدقا وكذبا والنفي والاثبات
نوعا الخبر لان النفي والاثبات اخباران عن العدم والوجود والجنس
جزء من ماهية النوع فاذا لا يمكن تعريف الصدق والكذب والنفي والاثبات
الا بالخبر فلو عرف الخبر بها لزم الدور والحق ان تصور ماهية الخبر
بديهي لان كل احد يعلم بالبديهة معنى قوله انا موجود فلما كان العلم بالخبر
المخصوص بديهيا كان العلم باصل الخبر بديهيا ضرورة ان العلم بالكل موقوف
على العلم بالجزء وفيه نظر لما مر في تعريف العلم والصادق ما يكون
مطابقا لنفس الامر ثم يكون الخبر الصادق ما يكون نسبته العقلية مطابقة
للواقع على المذهب المشهور فان قيل مطلق الخبر جنس للخبر الصادق
فاذا كان جنسا له يكون مفهومه داخلا في حقيقته فلا يكون الخبر صادقا
جزما لمنافاة بين مفهوم مطلق الخبر وبين كونه صادقا جزما قلت
ثم ان مطلق الخبر جنس له ويكون داخلا في مفهومه لكن لا نسلم ان بينهما
منافاة وانما يلزم تلك ان لو كان احتمال الصدق والكذب الذي هو مفهوم
مطلق الخبر وكون الخبر صادقا جزما من جهة واحدة وليس كذلك بل احتماله
اياهما باعتبار المفهوم وكونه صادقا جزما باعتبار امر خارجي كالمعجزة مثلا
في خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وعدم تواطئهم على الكذب في الخبر المتواتر
فلا منافاة وهو اعني الخبر الصادق قسمان احدهما خبر الانبياء عليهم السلام

لانه لا يحتمل الكذب بسبب امر خارجي وهو المعجزة وهو موجب للعلم القطعي
لكن بالاستدلال لانه يثبت بالدليل القاطع عصمتهم كما سيجيء في بحث عصمة
الانبياء عليهم السلام وثانيهما الخبر المتواتر وقد مر معنى الخبر والمتواتر ماخوذ
من قولهم تواترت الكتب اي اتصل بعضها ببعض بتتابع الورود والخبر
المتواتر ما سمع من قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطيهم على الكذب لكثرتهم
كالعلم بوجود بغداد ومكة وهو موجب للعلم الضروري فان قيل اليس
يحصل الغنية عن ذكر الخبر بالحواس لما انه سببية الخبر لكونه من المسموعات
فينتظم السمع الذي هو من جملة الحواس اجيب بان المراد من سببية
السمع للعلم كون السمع سببا للعلم بنفس المسموع او بوجود ما يقوم به ذلك
المسموع كالعلم بصوت الحيوان عند استماعه منه وبوجود الحيوان القائم هو
به ومن سببية الخبر كونه سببا للعلم لمدلول المسموع ولذا شرط في الخبر
سببيته للعلم امران ولم يشترط ذلك في السمع وجواب اخر ان الخبر ليس
سببيته لكونه من المسموعات وحده بل لكونه مركبا من المعقول والمسموع
والمركب منهما غير كل واحد منها فلا يلزم ما ذكره والعقل اي بالثها العقل
اختلفوا في تعريفه فقال اهل العلم العقل جوهر مضيء خلقه الله تعالى في
الدماغ وجعل نوره في القلب يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات
بالمشاهدة وقيل العقل البشري جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقا بالبدن
الانساني تعلق التدبير والتصرف يدرك الامور الكلية ويفعل الافعال
الفكرية وقال اهل الكلام العقل جوهر بسيط يدرك الاشياء بحقائقها
دفعة واحدة بلا توسط زمان وقال اهل الحكمة العقل نظري يزيد بالسمع
والكسب وقال الاصوليون هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي
اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله

وقيل هو مرادف للذهن وهو قوة مهيئة للآراء والافكار والعلم الحاصل بالعقل
نوعان ضروري وهو ما حصل بلا نظر ويسمى بديهيا كالعلم بان الكل اعظم
من الجزء وكالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان واستدلالي وهو
ما يحتاج فيه الى ضرب تفكر ونوع تأمل كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان
واعلم ان حصول العلم بهذه الاسباب لذلك مشاهد معاين لمن انصف ولم يعاند
قال وانكرت السوفسطائية الى اخره اقول لما بين مذهب اهل السنة والجماعة
شرع في بيان مذهب الخصوم وقال انكرت السوفسطائية وهم قوم من حكماء
يونان ارتاضوا كثيرا وبالغوا في الهذيان حتى قالوا بعدم حقائق الاشياء
يقال سفسط في الكلام اذا هذى وقيل هم قوم متجاهلة من سفسط اي تجاهل
سموا بذلك لتجاهلهم اي انكرت السوفسطائية حقائق الاشياء حيث قالوا لا حقيقة
للاشياء وبعضهم لا ينكرونها بل يثبتونها وينكرون العلم بها كما مر تقرير دليلهم
وجوابهم والسمنية والبراهمة اي انكرت السمنية والبراهمة والسمنية بالسين
المهملة المضمومة وفتح الميم قوم ينسبون الى سمنات وهم من فلاسفة الهند وقيل
السمن هو الوثن والسمنية عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع
العلم بالاخبار كذا نقل عن الجوهري وعن الزمخشري والبراهمة قوم لا يجوزون
على الله تعالى بعثة الرسل عليهم السلام كما ذكره في الصحاح وقيل البراهمة ايضا من فلاسفة
الهند وهم علماؤهم وبرهمن اسم صنم عبده طائفة سموهم براهمة لعبادتهم لهذا
الصنم فان هاتين الطائفتين ينكرون العلم كون الخبر من اسباب العلم وهو
قريب من انكار السوفسطائية لانهم ينكرون العلم الضروري بواسطة الخبر المتواتر
متمسكين بقولهم الخبر يتنوع الى صدق وكذب وما تردد بين الصدق والكذب
لا يفيد العلم قلنا في جوابهم يعارض ان هذا الكلام خبر منكم ايضا فلا يفيد العلم على
زعمكم لا يلزم منا فانا عنينا بالخبر الصادق وانه لا يتنوع ومتمسكين بان المتواتر

بان المتواتر انما يكون باجتماع الاحاد وخبر كل واحد محتمل غير موجب للعلم وما
لا يوجب العلم اذا انضم الى ما لا يوجب العلم لا يوجب العلم كما ان كل واحد من الزنج لما لم يكن
ابيض لم يكن الكل ابيض عند الاجتماع قال المصنف رحمه الله في جوابهم قلنا جاز
ان يحدث عند الاجتماع ما لم يكن عند عدمه كقوى الحبل مثلا فانه عند الاجتماع يحدث
القوة التي ليست عند الانفراد فكذا فيما نحن فيه ونعارضهم ايضا ونقول ان ما ذكرتم
وان دل على ان الخبر ليس سببا للعلم لكن عندنا ما ينفيه وهو ان يقال الخبر المتواتر
يوجب العلم ضرورة كالعلم بالحواس لانا نعرف ابانا بالخبر كما نعرف اولادنا عيانا و
نعرف جهة الكعبة يقينا بالخبر كما نعرف جهة منازلنا عيانا ومن انكر العلم بالخبر المتواتر
فهو سفيه بنفسه يزعم انه لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه بمنزلة
من ينكر العيان وفي المباحثة بهذه الطائفة مشكلة جدا وتواتر النصارى الى اخره
اقول لما فرغ عن بيان مذهب السمنية والبراهمة وردهم شرع في بيان ورود النقض
علينا والجواب عنه قال وتواتر النصارى وهم امة عيسى عليه السلام اقول هذا جواب
سؤال مقدر تقديره ان يقال لو كان الخبر المتواتر موجبا للعلم لوجب ان نعتقد
على قتل عيسى عليه السلام لان النصارى اتفقوا على صلبه لكن اللازم باطل وهو اعتقاد بقتل
عيسى عليه السلام فالملزوم مثله وهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم اما بيان الملازمة فظاهر
واما بيان بطلان اللازم فباجماع اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم وتقرير الجواب
ان يقال لا نسلم انه خبر متواتر حتى يلزم ما ذكرتم لان مرجعه الى الاحاد فان اليهود
عليهم اللعنة ينقلون ذلك عن سبعة نفر دخلوا البيت الذي فيه المسيح عليه السلام
ويتحقق من مثلهم التواطؤ على الكذب فلا يرد نقضا علينا فان قيل تواتر الخبر
منهم بالصلب والصلب مما يعاينه الجمع العظيم الذي لا يتوهم تواطؤهم على
الكذب قلنا انهم نقلوا الصلب بعد القتل والمصلوب بعد القتل لا يتأمل
فيه عادة ففي الطباع نفرة عن التأمل في المصلوب وايضا الحلي يتغير بالصلب

ويشتبه ايضا ببعد مسافة فعلم انه كما لا يتحقق النقل المتواتر في قتله لا يتحقق في
صلبه ولئن سلمنا انه خبر متواتر لكن التواتر منهم في قتل رجل علموه عيسى عليه السلام
وصلبوه وهذا النقل يوجب علم اليقين فيما نقلوه ولكن لم يكن ذلك عيسى عليه السلام
وانما كان مشتبها به كما قال الله تعالى ولكن شبه لهم وروي ان اليهود لما دخلوا عليه قال عيسى
عليه السلام لاصحابه من يريد ان يلقي الله تعالى عليه شبهي فيقتل فله الجنة فرضي
واحد منهم فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه فقتل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء
ولم ير وكذا ما نقل من معجزات زرادشت بن بوروست الحكيم انه دخل
قوائم فرس الملك كشتاسب في بطنه ثم اخرجه مرجعه الى الاحاد لانه انما
فعله في مجلس الملك بين يدي خواصه وذلك آية الوضع والاختراع لانه لا يثبت
به النقل المتواتر وروي ان الملك لما راى شهامته بايعه على ان يظهر الاديان فيكون
زرادشت معينه برايه ويكون هو معينه بالسيف فملكا بذلك وجه الارض
قالوا الملحدة والروافض الجاحظ اقول اي انكرت الملحدة والروافض العلم بالعقل
اي كون العقل سببا للعلم واستدلوا على مطلوبهم بان قضاياه متناقضة وكل ما تناقضت
قضاياه لا يكون سببا موجبا للعلم ينتج من الشكل الاول ان العقل لا يكون سببا موجبا
للعلم وهو المطلوب اما بيان الصغرى فلان العقلاء اختلفوا فيما بينهم وكل واحد
منهم يثبت مدعاه بالعقل فان المتكلمين يثبتون بان العالم حادث والفلاسفة
يثبتون به انه قديم واما بيان الكبرى فلان ما تناقضت قضاياه يكون قضاياه
غير معلومة ايها صادقة وايها كاذبة فلا يكون سببا موجبا للعلم واجاب
المصنف رحمه الله عنه بثلثة اجوبة احدها راجع الى منع الصغرى والثاني راجع
الى منع دليلها والثالث راجع الى الزامهم بقوله لهم اما الاول فاشار بقوله وقط
لا تناقض وتقريره ان يقال لا نسلم ان قضايا العقل متناقضة لان العقل
حجة من حجج الله تعالى على عباده ولا تناقض حججه واما الثاني فاشار اليه

بقوله واختلاف العقلاء لقصور عقلهم الى اخره تقريره ان يقال لا نسلم ان العقلاء
اختلفوا مطلقا وانما اختلفوا اذا كان للبعض عقل كامل وللبعض عقل ناقص لان
العقول متفاوتة لما سيأتي ثم يكون اختلافهم لقصور عقلهم لا لان قضايا العقل
متناقضة ولو كانت العقول متساوية في جميع الافراد لما اختلفوا اصلا او ان
اختلافهم لتقصيرهم في شرائط النظر التي يجب رعايتها ليفيد العلم فبعضهم
حكم بالهوى وظن انه من قضايا العقل فيقع في الظلمات وبعضهم حكم بالعقل
وراعى شرائطه فاصاب الحق وهذا كمن اثبت التحيز لذات الله تعالى اذا نظر
في اجزاء العالم فوجدان كل موجودين فرضا لا بد ولن يكون احدهما ساريا في الآخر
كالجوهر والعرض القائم به الساري فيه او يكون مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء
والارض والله تعالى ليس محلا للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا في العالم فيكون
مباينا اليه في الجهة فيكون الواجب في الجهة وهو المطلوب فيقول هذا الحصر كله
صحيح في الشاهد لا مطلقا ثم خبط في قوله كل موجودين فرضا بل لا بد ان يقول كل
موجودين في الشاهد فرضا حكمه كذا ولو تامل بعقله لعرف ان الجهة حادثة
وذات الله تعالى لا يتصف بالحوادث فلا يتصف بالجهة واعتبر هذا في المحسوسات
بنظر العين فان المرئيات متنوعة منها ما هو بديهي يحصل العلم به باول النظر
كالنظر الى السماء والقمر ليلة البدر لا يختلف فيه الابصار ومنها ما لا يحصل الا بنوع
جهد وكلفة كالنظر الى القطب في السماء والهلال في اول الشهر فربما يقع الاختلاف
اما للتقصير من جهة الناظر واما القصور لآلة النظر فكذا فيما نحن بصدده
واما الثالث فاشار اليه بقوله مع انه تناقض حيث ابطل العقل به اي مع ان هذا
القول وهو ان قضايا العقل متناقضة فلا يكون سببا للعلم تناقض من حيث انه
ابطل العقل بالعقل والضمير المجرور في به راجع الى الله لانا نقول هذا ايضا نظر منكم
بالعقل فكيف تنفون النظر بالنظر فيكون في نفيه اثباته وكل شيء في نفيه اثباته كان

كان ثابتا بالضرورة فكان ثابتا بالاجماع والجواب الحاسم لمادة الشبهة عن اصلها ان نرد
ونقول لم عرفتم ان العقل ليس من اسباب العلم والحال ان الاسباب محصورة في
العقل والخبر والحس فان قالوا بالعقل فنقول قد ناقضتم حيث قلتم علمنا بالعقل
ان العقل ليس من اسباب العلم لانكم ادعيتم صدق السالبة الكلية مع انكم اثبتم
صدق الموجبة الجزئية وانهما متناقضان وان قالوا بالخبر فنقول من اخبركم ان العقل
ليس من اسباب العلم وبم عرفتم ان ذلك الخبر صدق ام كذب وان قالوا بالحس
فنقول فباي حاسة علمتم ذلك والحواس محصورة ونذكر كل حس على حدة
ليظهر بطلان دعواهم ونقال لهم ما بالنا لا نعرف ذلك بالحس ونحن ارباب الحس
السليمة ولا يجري الاختلاف في المحسوسات بين ارباب الحواس السليمة
ولان العقل لو لم يكن سببا للعلم لم يكن الخبر المتواتر سببا للعلم فلم خصصتم
العقل اذ لا يمكن التمييز بين الصادق والكاذب الا بالعقل فكيف يعقل ان يقول
كما لا يجوز نفي الشيء بنفسه كذلك لا يجوز اثبات الشيء بنفسه وما ذكرتم من قبيل
اثبات الشيء بنفسه لان اثبات سببية العقل للعلم ليس بضروري للاختلاف
بل هو نظري فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو ممتنع لانه يفضي الى العلم بالشيء
قبل العلم به وهو ضروري البطلان ويمكن ان يجاب عنه بانه بديهي مع التنبيه
عليه ولم للاختلاف قلنا اختلافهم عناد ومكابرة ثم كلامه وفيه نظر لان الخصم
ان يمنع انه بديهي وسنده اختلاف العقلاء ولم اختلافهم عناد ومكابرة قال
لا نسلم بل هو عين النزاع قال والعقول متفاوتة الى آخره اقول لما اشار الى
جواز ان يكون بعض العقول اقوى شرع في بيان تفاوت العقول لكونه
جوابا سائلا عن المنع فقال العقول متفاوتة باصل الفطرة اي يجوز ان يكون بعض
العقول اقوى من البعض الآخر منها باصل الخلقة عند اهل السنة والجماعة
رضي الله عنهم خلافا للمعتزلة ويتمسك عليه بوجوه اربعة ثلثة منها عقليات وواحد منها

وواحد منها نقلي اما الاول فان العقل هبة من الله تعالى فيجوز ان تعطى
الفضل للبعض دون البعض كما في نظر العين وهذا ما يفهم من كلام بعض
الشارحين وفيه نظر لان الجواز لا يستلزم الوقوع حتى يثبت التفاوت بين العقول
وثانيها انا نرى كثيرا من الصبيان الصغيرة يستخرج بعقله من العلوم ما يعجز عنه
البالغ الكبير من غير سابقة تجربة ولا تعلم فعلم ان عقله زائد على عقل البالغ
وفيه ايضا نظر لان ما يستخرج من العلوم جاز ان يكون بالهام من الله تعالى لا بزيادة
العقل كما نرى من النحل فانه يجعل البيوت المسدسة والمربعة بالهام الله تعالى
مع انه ليس له عقل اصلا وثالثها ان الله تعالى اقام شهادة امرأتين مقام شهادة رجل
واحد وقال عز وجل فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وذلك ليس الا لنقصان الة
ضبطهن وهو العقل واما الثاني فقوله صلى الله عليه وسلم في حق النساء انهن ناقصات عقلهن
العقل والدين فلو لم يكن العقول متفاوتة لم يقل النبي عليه السلام بنقصان
وليس فليس ويتمسك المعتزلة على انه لا يجوز ان يكون العقول متفاوتة
في اصل الخلقة بان العقل مناط التكليف اي متعلق التكليف وهو اسم موضع
من النوط وهو التعلق والتكليف هو ما يكون للمأمور فيه كلفة ومشقة والاستواء
فيه يقتضي الاستواء في العقل قلنا في جوابهم ما ينطلق عليه اسم العقل يكفي
في لزوم التكليف كلزوم الايمان بالله تعالى ومعرفة الصانع وتوحيده والزيادة
للبعض لطف وفضل من الله تعالى قال والالهام ليس سببا للمعرفة
الى آخره اقول لما اثبت ما ذكره من كون الحواس والاخبار والعقول من
اسباب المعارف شرع في بيان انه ليس وراء هذه الاشياء سبب يعرف به
صحة الاديان وفسادها وقال والالهام ليس سببا للعلم وهو الالقاء في الروع
بطريق الفيض من علم يدعو الى العمل من غير استدلال بشيء من النص و العقل

وهو حجة عند الجمهور خلافا لبعض الصوفية احتج الجمهور بوجوه بعضها عقلي
وبعضها نقلي اما العقلي فلان الالهام لو كان حجة لكان كل احد يدعي انه الهم
صحة قول نفسه وفساد مذهب خصمه فيؤدي الى القول بصحة الاديان المتناقضة
لوقوع صحة دينه في قلب كل احد او الى القول بان كل دين صحيح فاسد لوقوع
صحته في قلب من اعتقدها ووقوع بطلانه في قلب من لم يعتقدها واعتقد خلافها
وفساد هذا مما لا يخفى على من كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقد انما يقع
في القلب قد يكون بالهام من الله تعالى وقد يكون من الشيطان كما قال الله تعالى
وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس كما قال عز وجل
ونعلم ما يوسوس به نفسه فما يكون من الله تعالى يكون حجة وما يكون من الشيطان
او النفس لا يكون حجة فلا يكون حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه
الانواع الا بعد النظر والاستدلال باصول الدين فان قيل فعلى هذا التقدير
لا يصح قول المصنف رحمه الله بان الالهام ليس سببا للعلم مطلقا قلنا اذا
كان بالاستدلال على كل يكون ذلك اجتهادا منه لا الهاما فصح قوله مطلقا
وقد مر ما اشار المصنف رحمه الله في المتن بقوله لانه يعارض بمثله وتوجيهه
ان يقال انه اذا قال قائل اني الهمت بان ما اقوله حق وما قاله خصمه اني الهمت
بان ما تقوله باطل ولو قال القائل انك لست من اهله لعارضه الخصم بمثله و
واما النقلي فلقوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك
امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب بعجزهم عن
عن برهان يمكن اظهاره فلو كان الالهام حجة لما الزمهم الكذب بعجزهم عن اظهار
الحجة وقوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له فان الله تعالى وبخهم
على عجزهم عن اظهار حجة على ما ادعوا من اله غير الله لا برهان لهم به ولو كان

شهادة قلوبهم لهم حجة لما الحقهم التوبيخ وقوله صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن
برايه فليتبوأ مقعده من النار والمراد به الراي بلا نظر واستدلال لان تفسير القرآن
جائز بالراي المستفاد من النظر والاستدلال بالاجماع فلو كان الراي صالحا للعلم
مطلقا لما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن تفسير القرآن به واحتج الصوفية على ان الالهام
حجة في حق الاحكام وحجة لعامله بوجهين الاول قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها اي
عرفها بالايقاع في القلب وجوابه ان معناه والله اعلم انه عرفها طريق الخير والشر
بطريق العلم وهو الآيات والحجج والثاني انه اذا جاز ان يلهم النحل كما قال تعالى واوحى
ربك الى النحل الاية حتى عرفت مصالحها بلا نظر منها فالمؤمن لذلك اولى لانه تعالى
شرح قلبه بالنور ليهتدي بذلك النور الى مصالح الامور قال الله تعالى افمن
شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه والجواب عنه ان الالهام
من الله تعالى بدليل انه اضاف ذلك الى ذاته حيث قال واوحى ربك وما يكون
من الله تعالى فهو حق لا محالة وانما الكلام في شيء يقع في قلبه ولا يدري انه من الله
تعالى ام من الشيطان ام من النفس قال وكذا التقليد الاخذ بقول الغير وكذا التقليد
ليس سببا للعلم والتقليد قبول قول الغير بلا بيان وبرهان لانه يعارض بمثله كما مر
تقريره ولانه ان قلد كل متدين فذلك مستحيل لما مر من التناقض في الاديان و
ان قلد احد دين من الاديان سئل عن اختياره ذلك وترجيحه على غيره فان لم يقم
الدليل بطل اختياره وان اقام الدليل بطل التقليد وصار المرجع هو الدليل
ولان التقليد ليس فيه الا كثرة الدعوى فانه اذا قيل لم قلت ان دينك صحيح
قال لان فلانا يعتقد مثاله ولم قلت ان دين فلان كان صحيحا وكذلك لو ذكر
ثالثا ورابعا الى ما لا يتناهى فيصير كلما كثر ذكر من قلده كثر الدعوى والدعوى تصح
بالبرهان لا بدعوى اخرى هكذا ذكره في تبصرة الادلة قال فصل العالم محدث

الى اخره اقول لما فرغ عن معرفة ثبوت الحقائق وتبيين ما هو من اسباب المعارف
عما ليس من اسبابها شرع في الابانة عن حدوث العالم باقسامه من اجسامه واعراضه
وهذا المدعى موقوف على تعريف العالم وتعريف المحدث وتعريف اقسام العالم
من الجوهر والجسم والعرض اما العالم فعندنا المتكلمين جميع ما سوى الله تعالى
من الموجودات من الاعيان والاعراض سمي عالما لكونه علما على ثبوت صانع له
حي سميع بصير الى غير ذلك من صفات الكمال والجلال متعال عما فيه من سمات الحدث
وامارات النقصان واما المحدث فما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ويسمى محدثا
زمانيا وقد يفسر بما يكون محتاجا في وجوده الى الغير ويسمى محدثا ذاتيا وقيل ما لوجوده
ابتداء ويقال ما لوجوده اول واما الجوهر فهو في اللغة عبارة عن الاصل يقال
لفلان جوهر شريف اي اصل شريف وهذا ثوب جوهري اي جيد الاصل واما حده
فهو انه القائم بالذات القابل للمتصلات هذا هو حد المتقدمين وعند المتكلمين المتحيز
ومعنى قولهم القابل للمتصلات انه يصح قبوله المتضادات على البدل فانه اذا كان
السواد قائما به وكان قابلا للبياض صح قبوله للبياض على البدل من السواد واما الجسم
فقد قيل في تحديده على رأي الحساب هو ما له ابعاد ثلثة اي الطول والعرض
والعمق وهم يسمون الجوهر الواحد الذي لا يتجزى فعلا نقطة وان تركب باحد
مثله حدث هناك طول ويسمونه خطا وهو المجتمع طولا فقط ثم اذا تركب من الجانب
الاخر يسمى سطحا وهو ما له طول وعرض ثم اذا قبل تركيبا اخر من الجانب
الاسفل او من الجانب الاعلى يحصل له عمق وسمك ويسمى جسما تعليميا وح لا يحصل
الجسم باقل من ثمانية اجزاء كل جزء نقطة وساعدهم او اكثر اصحابنا والمعتزلة
باسرهم وعند الاشاعرة يحصل الجسم بجوهرين فصاعدا واما العرض فهو في
اللغة اسم لما لا دوام له يقال عرض لفلان مهم وفلان في عارض شغل او مرض

ولهذا

ولهذا سمي السحاب عارضا قال الله تعالى هذا عارض ممطرنا وفي عرف المتكلمين اسم
للصفات الثابتة للمحدثات زائدة على ذاتها كالالوان وعلوها واختلفوا في تحديده
فقال بعضهم العرض ما يستحيل بقاؤه وقيل ما يوجد بالغير وقيل ما يقوم بالجوهر
وقيل ما لا يبقى زمانين اعلم ان جميع الفلاسفة والنظام من المعتزلة انكروا وجود الجوهر
الذي نسميه جزءا لا يتجزى وزعموا ان كل جزء ينقسم الى لا يتناهى تمسكا بقولهم ان
الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز وكل متحيز فيتميز يمينه عن يساره والوجه
المضيء منه غير الوجه المظلم اذا اشرقت الشمس عليه وذلك يوجب القسمة واجاب
المصنف رحمه الله عنه بقوله جاز ان يكون الذات واحدة والوجهان عرضان قائمان
بها وفي جوابه نظر لانه ان كان الوجهان جوهرين ثبت مدعاهم وهو انقسام ذات
الجوهر الفرد وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا يلزم قيام العرضين المتضادين
بمحل واحد وانه محال ولنا ان الحركة الحاضرة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة لما كان
الكل حاضرا لان من شان اجزاء الحركة عدم اجتماعها في الوجود واذا كانت الحركة الحاضرة
غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة اذ لو انقسم ما فيه الحركة الحاضرة
يلزم انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة الى نصف ما فيه الحركة نصف الحركة الى كله وقد فرضنا
الحركة غير منقسمة هذا خلف واذا كان ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسم وهو جوهر
فيلزم وجود جوهر لا ينقسم وهو المدعى وقيل ان النقطة هي لا تقبل القسمة بالاتفاق
فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان
كانت عرضا لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسام محلها اذ انقسام
المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك
ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر استحال انقسامه وهو المدعى تم كلامهم وفيه نظر
لانا لا نسلم انها تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في المحل

حول الشرح بان اذا عرفت هذا فنقول العالم محدث لانه اسم لكل ما سوى الله تعالى
وكل ما سوى الله تعالى محدث ينتج من الشكل الاول ان العالم محدث اما بيان الصغرى
فظاهر واما بيان الكبرى فاشار المصنف رحمه الله بقوله وهو اما ان يكون قائما
الى قوله حادثة ضرورة وتقريره ان يقال لان ما سوى الله تعالى اما اعيان واما اعراض
لانه ان كان قائما بنفسه فهو اعيان والا فهو اعراض والاعيان اما جسم او جوهر
لانها ان كانت مركبة فهو جسم والا فهو جوهر فرد والكل محدث ولقائل ان يقول
ان الجوهر اعم من الجسم مطلقا وقد جعل في هذا التقسيم قسيما له والعام لا يجوز ان
يكون قسيما للخاص ولهذا لم يرض الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله بهذه
القسمة لما فيها من التداخل وقال العالم قسمان اعراض واعيان ويمكن ان يجاب عنه بان يقال
ان العام غير الخاص بحسب المفهوم وبهذا الاعتبار يكون العام قسيما للخاص ولئن
سلمنا انه لم يكن كذلك لكن المراد من الجوهر ليس مطلق الجوهر حتى يرد ما ذكرتم
بل المراد من الجوهر الفرد الذي لا يتجزى ومن الجسم الجوهر الذي يتجزى فيكونان
قسيمين لا اعم ولا اخص وانما قلنا الكل محدث لان الاعراض كلها حادثة عرف حدوث
بعضها حسا وحدوث اضدادها التي عدمت عند حدوث ذلك البعض بالدليل
وذلك مثلا اذا راينا ساكنا تحرك بعد سكونه فالحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكنا
محدثة الآن فعلمنا حدوثها بالحس والمشاهدة والسكون الذي هو ضد الحركة كان
موجودا وقد انعدم حين حدثت الحركة فعلم انه كان محدثا حيث قبل العدم
لان القديم ما يستحيل عدمه لان القديم واجب الوجود لانه لو لم يكن واجب الوجود
لكان اما ممتنع الوجود او جائز الوجود لان الاقسام منحصرة فيها والاول اعني كونه
ممتنع الوجود محال لان الوجود قد تحقق والثاني اعني كونه جائز الوجود ايضا
محال لانه لو كان جائز الوجود لكان جائز العدم واذا كان جائز العدم كان وجوده بتخصيص
مخصص فيكون حينئذ محدثا اذ المحدث هو الذي يتعلق وجوده بايجاد غيره والقديم
مستغن في وجوده عن غيره فعلمنا ان السكون الذي هو ضد الحركة حادث
بالدليل ويدل هذا ما في الكتاب وكذا ما يفهم من كلامه من شرحه وفيه نظر لانه
لا يدل على جميع حدوث الاعراض وهو بصدده لان بعض الاعراض لا يعرف بالحس
ولا ضده ايضا كالعجز والقدرة والموت والحيوة وايضا جعل الحركة محسوسة
والسكون غير محسوس محل تامل وفي هذا النظر بحث لان المصنف ادعى
ان جميع الاعراض حادثة واستدل على حدوث بعضها بالحس وحدوث ضد ذلك
البعض الذي هو المحسوس بالدليل ولم يستدل على جميعها اكتفاء بقوله لا اعيان
لا تخلو عن الاعراض لانها لا تخلو عن الحركة والسكون الى اخره لانه يلزم من هذا القول
ان جميع الاعراض حادثة لانه يمكن ان يستدل على مدعاه بهذا القول بان يقال
ان جميع الاعراض حادثة لانها قائمة بالاعيان ومحتاجة اليها والاعيان لا تخلو
عن الحركة والسكون فيكون حادثة فيكون الاعراض كلها حادثة لان المحتاج
الى الحادث اولى ان يكون حادثا غاية ما في الباب ان مدعاه لا يثبت
بظاهر هذا الكلام عدم ثبوته مطلقا وايضا قوله محل تامل ليس كما ينبغي
لانه لم يصرح المصنف بكون الحركة محسوسة والسكون غير محسوس حتى يرد
ما ذكرتم واذا ثبت ان الاعراض حادثة فنقول ان الاعيان بقسميها لا تخلو
عن الحادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان الاعيان
حادثة اما الصغرى فاشار بقوله لانها لا تخلو عن الحركة والسكون وتقريره ان
يقال لان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون لانها اي الاعيان في الزمان
الثاني ان كانت في الحيز الاول اي في المكان الاول فهو اي الكون الحاصل
في فهو راجع الى الكون الذي يدل عليه كانت على نسق قوله ثم اعدلوا

ما هو اقرب في المكان الاول السكون لانه اي السكون عبارة عن الكونين في مكان واحد
او في حيز آخر اي ان كانت الاعيان في الزمان الثاني في الحيز الآخر فهو اعني
الكون الحركة لانها اي الحركة عبارة عن الكونين في مكانين والمكان عند المتكلمين
هو البعد المتوهم المشغول بالشيء الذي لولاه لكان خلاء كما لو فرضنا خروج الماء
والهواء من الاناء علمنا ان بين طرفيه بعدا وهو المكان وعند ارسطو عبارة
عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
فثبت ان الاعيان لا تخلو عن الحوادث واما الكبرى فاشار بقوله لانه لو لم يكن
ان يقال لانه على تقدير انها لا تخلو عن الحوادث لو لم يكن سبق الاعيان عن
الاعراض لان في السبق خلو الاعيان عنها والخلو اي خلو الاعيان عن الاعراض
محال فكان المستلزم ايضا وهو السبق محالا واذا لم يسبق الاعيان عن الاعراض
كانت مقارنة لها او متاخرة عنها والمقارن للحادث او المتاخر عنه يكون حادثا
بالضرورة اما اذا كانت متاخرة عنها فظاهر واما اذا كانت مقارنة لها فلان ما لم يسبق
الحادث حادث لان الحادث ما لوجوده ابتداء كما مر والشيء الذي لم يسبق على
الشيء الذي لوجوده ابتداء كان لوجود ذلك الشيء الذي لم يسبق ابتداء كما اذا
كان لوجوده ابتداء كان محدثا وهذا لان العرض محدث والاعيان مساوية
له في حد الحدوث فكانت مساوية اياه في الحدوث وهو المطلوب فثبت
ان الاعيان حادثة ايضا هذا تقرير ما في المتن اعلم ان قوله السكون
عبارة عن الكونين في حيز واحد منظور فيه لان السكون عبارة
عن الكون المستمر في مكان واحد في زمانين او اكثر كما فسره شارح
التجريد فان قيل اليس ان الجوهر عندكم في اول احوال وجوده
يكون خاليا عن الحركة والسكون جميعا اذ عندكم في حال حدوثه

ليس بمتحرك ولا ساكن فما انكرتم انه في الازل يكون خاليا عنهما اجيب عنه بانكم
سلمتم للجوهر حالة الحدوث او لا فان قالوا نعم فنقول لقد اقررتم بحدوث الجواهر
فوقعت لنا الغنية عن اثباته بالدليل وان قالوا لا فنقول عندكم لن يتصور خلو
الجوهر عن الحركة والسكون على ان عندنا في اول احوال الوجود لن يخلو الجوهر
عن الكون وهو عرض ايضا فلا يخلو عن الاعراض فان قيل ان استحالة خلو الجواهر
عن الاعراض الآن فلم قلتم انه يستحيل في الازل قلنا لان ما يستحيل لا ينقلب الى حال
الابد ان من قال ان الجمع بين المتضادين يستحيل الحال ولا يستحيل في الازل
وكانت مجتمعة متفرقة متحركة ساكنة سوداء بيضاء كان قوله مردودا فاسدا في
قضية العقول فكذا هذا ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث لم لا يجوز ان يكون الشيء ازليا وهو لا يخلو عن الحوادث فان كل عرض
وان كان حادثا فقبله عرض آخر وهكذا الى غير النهاية كما انكم تقولون انه في الآخرة
يبقى الاجسام الى لا نهاية لها مع ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض واستحالة بقاء الاعراض
واستحالة خلو الاجسام عنها لم توجب استحالة بقاء الاجسام الى لا نهاية واجيب عنه
بما بينا استحالة قدم ما لم يسبق الحوادث لمشاركته فيما كانت لاجله حادثة والمتخيل
لا يمكن تصحيحه بما يظن انه نظيره من الممكنات بل اذا ثبت استحالة هذا بدليل مقطوع
به وقلت امكان ذلك عرف بطريق الضرورة لزمها مفارقة وان جهلها الخصم لان
الجهل عليه جائز ممكن والخطاء على الدليل المقطوع به ممتنع ثم نقول ما تزعمون
ان لا حادث الا وقبله حادث يوجب محالا لانه يوجب وجود المحدث في القدم
لان الجوهر لما كان قديما وفي قدمه لا يخلو عن الحوادث لزم هذا والقول بقدم المحدث
محال وليس عارض الخصم ونقول جميع ما ذكرتم وان دل على حدوث العالم لكن
عندنا ما ينفيه وهو لزوم ما يتوقف عليه وجود العالم لا بد وان يكون موجودا

فى الازل واذا كان موجودا فى الازل يلزم ان يكون العالم موجودا فيه لامتناع
تخلف المعلول عن العلة وانما قلنا ان الثانى محال لان جميع ما يتوقف عليه لو لم يكن
فى الازل لكان بعضه حادثا وينقل الكلام فى ذلك البعض ونقول ان جميع ما يتوقف
ذلك البعض اما ان يكون موجودا فى الازل او لم يكن والاول يستلزم قدم الحادث والثانى
يستلزم التسلسل وجوابه بالنقض الاجمالى بان نقول لا نسلم ان دليلكم بجميع مقدماته
صحيح لتخلف الحكم عنه كما فى الحوادث اليومية فان دليلكم بجميع مقدماته ات فى الحوادث
اليومية مع ان الحوادث اليومية ليست موجودة فى الازل بالاتفاق قوله عند كل
الاهرية اشارة الى اختلاف الكل فى حدوث العالم واختلفوا فى حدوثه على اربع مذاهب
فقال بعضهم انه حادث بذاته وصفاته وهو قول المسلمين واليهود والنصارى و
والمجوس وقال بعضهم الافلاك واعراضها الثابتة كاشكالها وشفيفها وطباعها وموادهم
وهيولى العناصر قديمة وهو مذهب ارسطو وقال بعضهم الاجسام قديمة بذواتها
محدثة بصفاتها وهو راى اكثر الفلاسفة المتقدمين على ارسطو وجميع الثنوية ثم اختلف
هولاء فقال قوم ان الذوات القديمة كانت اجساما وقال الباقون لا واختلف
الاولون فى ذلك الجسم منهم من قال انه التراب وكون الثلاثة الباقية بالتلطف
وقيل هو النار وكون الثلاثة بالتكاثف وهو قول ابرقليطس وقيل هو الماء وهو قول
تحرك فاوجبت حركته سخونة فتصاعد على وجهه شبيها بحار زبد وارتفع منه
بخار دخانى فتكونت الارض من الزبد والسماء من الدخان وحصل منها
الباقية وهو مذهب ثاليس وهكذا جاء فى اول التورية وقيل هو الهوا
وكانت الباقية بالتكاثف والتلطف وهو قول انكسايس وقال بعضهم التوقف
فى هذه الاقسام اولى وهو مذهب جالينوس والحق ان العالم بجميع اجزائها
محدثة احتج المخالف للمتكلمين على قدم الاجسام بوجهين الاول ان الاجسام

لو كانت محدثة فلا بد وان يكون لحدوثها وقت واذا كان كذلك لكان تخصيص
احداثها بذلك الوقت المعين دون وقت اخر تخصيصا بلا مخصص وانه محال والثانى
ان الزمان قديم اذ لو كان حادثا لكان عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجتمع مع
البعدية والقبلية التى لا تجتمع مع البعدية لا يتحقق الا مع الزمان فيكون قبل
وجود الزمان زمان هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة فيكون
الحركة قديمة لان وجود مقدار الشئ بدون وجود ذلك الشئ غير معقول واذا كانت
الحركة قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما ايضا ضرورة وهو المطلوب
اجيب عن الوجه الاول بان المخصص لاحداث الاجسام بذلك الوقت هو ارادة
الله تعالى اى تعلق ارادته تعالى بذلك فان قيل يعود الكلام الى اختصاص تعلق
ارادته بذلك الوقت فلو علل ذلك ايضا بارادة اخرى يلزم التسلسل او يلزم
الترجيح بلا مرجح اجيب عنه بانه يجوز ان يكون له تعالى ارادة متعاقبة غير متناهية
مرجحة لها ارادة تتوقف عليها وجود الاجسام فاذا وجدت تلك الارادة حدثت
الاجسام ولا يلزم التسلسل واجيب عن الوجه الثانى بانا لا نسلم ان القبلية
التى لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا بالزمان ولا نسلم ان الزمان مقدار الحركة والله اعلم
اذا ثبت حدوث الاعراض والجواهر كلها بما بينا ثبت حدوث الطبايع والهيولى
وجميع ما يسميه جميع الالهية والطبيعيون عناصر واسطقسات وحدوث
الافلاك بما فيها من البروج والكواكب وحدوث الزمان والخلاء اذ كل ذلك داخل
تحت ما ذكرنا من العالم قسمان اعراض واعيان ولا ثالث لها وقد ثبت حدوث
كل واحد منها فعرف بذلك حدوث كلية العالم وهو المطلوب وان الضمير المجرور
فى قوله اضدادها راجع الى البعض وانث البعض بسبب الاضافة الى ضمير المونث

لوكا

والضمير في لانه راجع الى ما في قوله ومما لا بد ويجوز ان يكون ضمير الشان والضمير المستتر في قوله صار راجع اليه قال واذا كان حادثا الى اخره اقول لما فرغ من اثبات حدوث العالم شرع في بيان ان له موجدا واجبا لذاته لا يعتريه امتناع ولا امكان ولا يماسه حيز ولا مكان وقال واذا كان حادثا اى اذا كان العالم حادثا والضمير المستتر في كان راجع اليه كان عدمه سابقا على وجوده لما مر من تعريف الحادث واذا كان عدمه سابقا على وجوده لذاته اى لم يكن ذاته مقتضيا لوجوده والا لم يكن حادثا بل يكون واجبا هذا خلف فيكون وجوده وعدمه على السوية بالنسبة اليه وح لابد له من مخصص اى مرجح يخصص الوجود على العدم لان ترجح احد المتساويين بلا مرجح محال ح بما نعلم بذلك بجزمنا بالبديهة فان من راى بناء رفيعا وقصرا مشيدا اضطر في العلم بان له بانيا فبل الاعراب بم عرفت الله تعالى فقال البعرة تدل على البعير واثار القدم تدل على المسير فهذا الابواب العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع الخبير فاختصاصه اى اختصاص العالم بالوجود دليل على ان له محدثا كالجسم مثلا لما جاز ان يكون متحركا وان يكون ساكنا لم يختص باحدهما الا بمرجح لوجب اختصاصه باحدهما فلذا فما يعنى فيه بل كان العدم اولى به من الوجود لولا مرجح يرد به العدم الى الوجود لانه كان عدما في الاصل فان قيل لم لا يجوز ان يكون مخصص العالم بالوجود دون العدم طبيعة كما صارت اليه الطبايعيون قلنا لا يمكن لانا بينا ان ذاته لا يقتضى وجوده ولان الطبيعة لا بد اما ان يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم قدم اثارها فان الطبيعة عند مثبتها لا اختيار لها وهي موجبة اثارها عند ارتفاع الموانع ح يلزم قدم العالم وقد بينا حدوثه وان كانت حادثة

افتقرت الى طبيعة اخرى ثم الكلام في تلك الطبيعة كالكلام في هذه الطبيعة فيلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال واذا ثبت ان للعالم محدثا فذلك المحدث لا بد وان يكون واجب الوجود اى يكون ذاته مقتضيا لوجوده اذ لو لم يكن واجب الوجود لكان اما جايز الوجود او ممتنع الوجود على سبيل الحقيقة لان الاقسام فيما يتصور بالنسبة الى الوجود الخارجي منحصرة فيها لانه ان اقتضت ذاته وجوده في الخارج فهو الواجب كالباري تعالى والا فان اقتضت عدمه فيه فهو الممتنع كاجتماع النقيضين وشريك الباري والا فهو الممكن كالسماء والارض وما بينهما فعلم من هذا التقسيم تعريف كل منها ولو لم يكن القسم الاول لوجب ان يكون من القسمين الباقيين وكلاهما بين البطلان فتعين القسم الاول وهو المطلوب اما بطلان الاول وهو ان يكون ممتنع الوجود فظاهر لان الممتنع يمتنع ان يوجد الفعل منه واما بطلان الثاني وهو ان يكون جايز الوجود فانه لو كان جايز الوجود لنقل الكلام ثم كالكلام في الاول ونقول لا بد له من مخصص ايضا لان كل جايز لا بد له من ذلك كما بينا وذلك الاخر وهلم جرا فيلزم اما الدور او التسلسل او الانتهاء الى مخصص واجب الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث وهو ان المخصص واجب الوجود وهو المطلوب اما بطلان الدور فلان صريح العقل الجازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره اذ العقل يجزم بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء في مؤثره الذي هو سابق عليه لزم تقدم الشيء بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود ويلزم من ذلك تقدم وجود الشيء على نفسه وهو محال واما بيان بطلان التسلسل فلما سياتي واعلم ان المصنف لو اورد الاقسام الثلثة التي هي الدور او التسلسل او الانتهاء الى واجب الوجود كما قررناه لكان اولى حتى سلم دليله عن شائبة الاعتراض فان قيل لا نسلم انحصار الاقسام في

افتقرت

في الواجب والممتنع والممكن لانه ان اريد ثمه باقتضاء الوجود والعدم في الواجب
والممتنع اقتضاء كل منهما وحده فههنا قسم آخر وهو ان يكون مقتضيا لهما جميعا وان
اريد به مطلقا سواء كان وحده او لا فلا نسلم ان ما يقتضي الوجود فهو واجب وان
ما يقتضي العدم فهو ممتنع وانما يكون كذلك لو كان اقتضاؤه لهما اياه وحده قلت
نختار الشق الاول اي وحدهما ولا يلزم قسم آخر لان ما يقتضي الوجود والعدم يكون
ممتنع الوجود في الخارج ضرورة لامتناع كون الشيء واجبا وممتنعا فيكون
مندرجا في قسم ما يقتضي العدم لذاته وحده لان ما يقتضي الوجود والعدم معا
يقتضي ذات عدمه في الخارج فيندرج تحت الممتنع فصل صانع العالم
الواحد لما فرغ عن بيان حدوث العالم وموجده ووجوب موجده شرع الآن في بيان
وحدانية ذاته تعالى فقال صانع العالم واحد واثبات هذا موقوف على اثبات
معنى الواحد اعلم ان الواحد مطلق بالاشتراك على الواحد بالشخص وهو الذي
يكون تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه كزيد مثلا وهو المسمى بالجزئي الحقيقي
عند المنطقيين وعلى الواحد بالنوع كافراد الانسان المتحدة في الانسانية ويقال لها
بالنوع وعلى الواحد بالجنس كالانسان والفرس والحمار المتحدة في الحيوانية
ويقال لها الواحد بالجنس وعلى الواحد بالفصل كافراد الانسان المتحدة في الناطقية
ويقال لها الواحد بالفصل والمراد ههنا من الواحد الواحد الشخصي لا البواقي
اذا عرفت هذا فنقول صانع العالم واحد بالشخص في ذاته واسمائه وصفاته
خلافا للثنوية فانهم طائفة يقولون ان للعالم صانعين قديمين كانا لم يزل
متباينين فامتزجا فحصل العالم من امتزاجهما وهما النور والظلمة واضافوا
جميع ما في العالم من الخيرات والمسرات الى النور وجميع ما فيه من الشرور
والهموم والاحزان والآلام والافزاع الى الظلمة ويسمون النور يزدان والظلمة



اهرمن وافترقت هذه الطائفة ثلاث فرق احدها المانوية والثانية
الديصانية والثالثة المرقونية والمانوية هم المنسوبون الى ماني اسم امراة ساحرة
تدعي النبوة ومذهب المانوية والديصانية واحد لانهما يقولان ان العالم مركب
من اصلين قديمين احدهما النور والآخر الظلمة كما مر ذكره ومذهب المرقونية
ايضا هكذا الا انهم اثبتوا امرا ثالثا ليس بخير كالنور ولا شر كالظلمة وهو متوسط
بينهما اسفل من النور واعلى من الظلمة وشبهتهم ان من اجزاء العالم ما هو ضار
شرير قبيح وايجاد هذه الاشياء ليس بحكمة والباري حكيم فلن يجوز منه ايجاد
هذه الاشياء لانه يستحيل عليه السفه ولا شك انها محدثة فلا بد من محدث سفيه
وهو الظلمة قلنا في جوابهم لا نسلم ان الاشياء بالنسبة اليه ضارة قبيح شرير
بل بالنسبة الينا هكذا وخلافا للنصارى فهم كانوا قبل تنصر قسطنطين
الملك على دين صحيح في توحيد الله تعالى ونبوة عيسى عليه السلام ثم اختلفوا في
عيسى عليه السلام بعد تنصر الملك فقالت النسطورية ان عيسى عليه السلام هو الله تعالى
وقالت اليعاقبة انه ابن الله تعالى وقالت الملكائية ان الالهة ثلاثة احدهم عيسى
عليه السلام ثم عدل بعضهم عن التصريح بهذا القول المستنكر فقالوا ان الله تعالى
جوهر واحد وله ثلاثة اقانيم اي ثلاث خواص جوهرية اقنوم الاب وهو الذات
واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلاثة
واحدة في الجوهرية ثم قالت النسطورية ان الكلمة ظهرت في عيسى عليه السلام
واتحدت معه وصارت هيكلا وقالت ان المسيح جوهران اقنومان احدهما
الهي والآخر انساني وقالت اليعاقبة ان الكلمة نزلت من السماء وتجسدت
من روح القدس وصارت انسانا هو المسيح وشبهتهم انه جاء في عدة مواضع
في الانجيل ذكر الله تعالى بلفظ الاب وذكر عيسى بلفظ الابن منها ما جاء في الانجيل
يوحنا يا فيلبوس من رآني وعاينني فقد راى الاب فكيف تقول انت ارنا الاب

ادبنا الاب ولم نؤمن انی بانی وانی نجی لان الكلام الذی اتكلم به ليس من قبل نفسی
بل من قبل ابی الحال فی هذا لفظ الا نجيل المنقول الی العربية وجوابهم لا نسلم ان
هذا صحيح بل هو محرف و متغير ولئن سلمنا ذلك لكن يجوز ان يسمی الله تعالی ابا
تشريفا له كما سمی ابرهيم عليه السلام وجاز ان يكون المراد من الحلول ان اثر صنع الله تعالی
من احيا الموتی وابراء المرضی وايضا نعارض بان نقول لو كان عيسی عليه السلام الها لما احتاج
الی الاكل والشرب لكن التالی باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانا بينا ان الصانع
واجب الوجود فلا يحتاج الی شیء ما واما بيان بطلان التالی فلقوله تعالی كانا
ياكلان الطعام وخلافا للطبايعية فانهم قالوا بكون بالكيفيات الاربعة اعنی الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة فنقول هذه اعراض محتاجة الی المحل الذی قام به
والمحتاج لا بد ان يكون حادثا والحادث لا يكون الها وخلافا للافلاكية ولمنجمة
فانهم قالوا بالمدبرات السبع وزعمت منهم ان الشمس اله وما سواها تابع لها فنقول
حكمتم عليها بالهبوط والشعد والنحس والقهر والاحتراق والخسوف والكسوف
وكل ذلك من امارات الحدث فلا يكون الها لنا ان نستدل على اثبات وحدانيته
تعالی بالدليل الخلفی وهو ان يجعل نقيض المدعی ملزوما للمحال لينفی نقيض المدعی
ويثبت المدعی كما نقول صانع العالم واحد لانه لو لم يكن واحدا لكان متعددا لكن
التالی ای كونه متعددا باطل فالمقدم مثله وهو عدم كونه واحدا اما بيان الشرطية
فظاهر واما بطلان التالی فاشار المصنف رحمه الله بقوله لبث الثانی
الی اخره وتقريره ان نقال لو كان متعددا فيفرض اقلهم اثنين قادرين
متماثلين فی صفات الالوهية فنفرض ان يريد احدهما الحيوة لشخص والاخر اماتته
فح اما ان حصل مرادهما او لم يحصل مرادهما او حصل مراد احدهما دون الاخر فان حصل
مرادهما لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل مرادهما لزم ارتفاع
النقيضين وثبت عجز كل منهما ايضا لتعطل ارادته وامتناع ما يريد اثباته

يمنع صاحبه اياه اذ لولا ارادة صاحبه ضد مراده لحصل مراده وان حصل مراد احدهما
دون الاخر لزم عجز من لم يحصل مراده فيكون عاجزا والعاجز لا يكون الها لانه من امارات
الحدث والكل محال فثبت ان التعدد محال واذا ثبت ان التعدد محال ثبت انه واحد
وهو المطلوب فان قيل نقيض الموجبة السالبة لا الموجبة فانه لو لم يصدق قولنا صانع
العالم واحد لصدق قولنا ليس صانع العالم واحدا والسالبة اعم من الموجبة فلا يلزم
صدق قولنا صانع العالم متعدد حتی اثبتم مطلوبكم قلت السالبة والموجبة متلازمان
اذا كان الموضوع موجودا وههنا الموضوع موجود ثابت بالدلائل القطعية فيلزم
علی تقدير عدم صدق قولنا صانع العالم واحد صدق قولنا صانع العالم متعدد
ويمكن ان نقرر هذا الدليل بوجه آخر وهو ان يقال انا لو فرضنا الهين لاستوت
الممكنات بالنسبة اليهما ای يكون كل واحد منهما قادرا علی جميع الممكنات لان صفة القادرية
الحكم الممكنات علی السوية فيكون كل واحد منهما تاما فی المؤثرية فی جميع الممكنات
وح توجب ان لا يوجد شیء من الممكنات لانه ان وجد شیء منها فلا يخلو من ان يكون
المؤثر فيه احدهما دون الاخر او كل واحد منهما والاول باطل لان ذلك الممكن لما استوت
نسبته اليهما فوقوعه باحدهما دون الاخر باطل لاستحالة الترجيح من غير مرجح والثانی
ايضا باطل لامتناع اجتماع مؤثرين علی اثر واحد وهذا الدليل يسمی دليل التمانع
اخذ المتكلمون من كتاب الله وهو قال الله تعالی لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وانت
تعلم ان هذا الدليل انما يدل علی نفی صانعين قادرين متماثلين فاعلين معا فی حالة
واحدة لا غير لانه لو كان لها واجبا يوجب لبعض الاشياء لا يتم هذا الدليل ولو كانا
قادرين علی جميع الاشياء لكن يفعل احدهما فی وقت والاخر فی وقت اخر لا يلزم شیء من
المحالات المذكورة فان قيل العجز لازم علی تقدير الواحد ايضا لانه لو خلق شيئا لعجز
عن خلقه ثانيا او عن خلق ضده فی تلك الحالة فی ذلك المحل اجيب عنه بان زوال القدرة
عن معدوم وما هو ثابت غيره ضد ذلك الشیء هو العجز واما من اثبت التصرف فی محل

[illegible]

باختياره مع قدرته ما ثبت ضده على البدل فيزول الوهم لانه يوجد صانع لا
موجب العجز لانه الذي اثبت فيه باختياره بل بمعنى انفكاك القدرة ونفاذها لمشيته
واذا ثبت ان الصانع واحد فنقول انه قديم لانه لو لم يكن قديما لكان حادثا لكن اللازم
باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلانه لا واسطة بينهما اي بين القديم والحادث
اذا كان الشيء موجودا اذ القديم ما لا ابتداء لوجوده والحادث لوجوده ابتداء ولا
واسطة بين السلب والايجاب واما بيان بطلان اللازم فلانه لو كان حادثا لافتقر
الى محدث لان كل حادث يكون وجوده مسبوقا بالعدم وكل ما هو وجوده مسبوق
بالعدم لابد له من مخصص يخصص الوجود على العدم كما مر وننقل الكلام في الثاني
والثالث والرابع وهلم جرا فاما ان يعود مرتبة او بمراتب او يذهب الى غير النهاية
فيلزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل اما بطلان الدور فلما مر واما بطلان التسلسل
فاشار المصنف رحمه الله بقوله لان ذلك المجموع الى آخره وتقريره ان يقال التسلسل
باطل لان ذلك المجموع اي المجموع المركب من الامور المتسلسلة على تقدير التسلسل
محتاج الى كل فرد من افراده الممكنة فيكون ممكنا لان المحتاج الى الممكن اولى ان
يكون ممكنا فيكون المجموع ممكنا محتاجا لابد له من مؤثر والمؤثر اما ان يكون نفسه
او جزءا منه او خارجا عنه والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وثبت
المطلوب وهو ان يكون الصانع قديما اما بيان بطلان القسم الاول فلان المؤثر
لو كان نفسه اي نفس المجموع لزم تقدم الشيء على نفسه لان المؤثر لابد ان
يكون موجودا قبل الاثر حتى يؤثر في الغير وتقدم الشيء على نفسه محال ببديهة
العقل واما بيان بطلان القسم الثاني وهو ان يكون المؤثر جزءا من ذلك المجموع
فلان المؤثر في المجموع مؤثر في كل فرد من افراد ذلك المجموع ومن جملة افراد
المجموع نفس ذلك الفرد المؤثر فيكون مؤثرا في نفسه ايضا وهو محال واما بيان
ان القسم الثالث يثبت المطلوب فلان المؤثر في ذلك المجموع لو كان خارجا لكان الخارج

الخارج عن المجموع الممكن واجبا فذلك لو لم يكن داخلا فيه والمفروض خلافه فح
يلزم انتهاء جميع الممكنات الى من هو واجب الوجود وهو المطلوب اعلم ان المصنف
رحمه الله لو قال لو كان حادثا لزم الدور او التسلسل كما قررناه لكان اولى لان
دليله ح يسلم عن المنع وان السوال الذي ذكرناه من ان نقيض الموجبة السالبة
وجوابه آت ههنا بعينه لا يقال الحصر ممنوع لان المؤثر في المجموع هو الآحاد التي
لا نهاية لها والآحاد التي لا نهاية لها ليست نفس المجموع بناء على ان جميع اجزاء الشيء
غير ذلك الشيء وليس داخلا فيه وليس خارجا عنه وهو ظاهر لانا نقول
ان اريد به ان المؤثر كل الآحاد من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد
به كل واحد واحد لزم اجتماع مؤثرات على اثر واحد وهو محال وايضا على ذلك
التقدير يكون المؤثر داخلا ونحن قد ابطلناه فان قيل وفي هذا الدليل نظر
من وجهين الاول انا لا نسلم ان علة المجموع يجب ان يكون علة لجميع آحاده حتى
يمتنع كون المؤثر في المجموع هو الداخل فيه لجواز استغناء البعض او حصوله
بمؤثر آخر وب انه لا يلزم من هذا الدليل ابطال التسلسل بل اثبات الواجب
وانه في بيان بطلان التسلسل لا في بيان اثبات واجب الوجود فلا يلزم مطلوبكم
واجيب عن الاول بان العلة المستقلة للمجموع علة مستقلة له لان العلة المستقلة
للمجموع هو الذي لو حصل منفردا عن الغير لترتب المجموع عليه وهذا ليس
كذلك فلا يكون علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك هذا خلف وعن الثاني
بان اثبات الواجب يستلزم انتهاء التسلسل البتة اذ لو كان بعض علة الآخر
لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال التسلسل وهو المدعى ويمكن تقرير هذا السوال
الدليل على وجه آخر بديع وهو ان يقال جملة الموجودات مشتملة على واجب
الوجود اذ لو كانت باسرها ممكنة فلابد لها من علة تامة وهي اما نفس الجملة
او جزؤها او خارج عنها او امر مركب من الداخل والخارج والاقسام باسرها

باطلة اذ الاولى يوجب كون الجملة واجبة اذ الواجب ما يكون وجوده
عن ذاته لكن الجملة ممكنة لتركبها من الممكنات جائزة الزوال فكذا ما تركب
منها فيجب كون الممكن واجبا والثاني وهو ان يكون العلة التامة جزء الجملة
يقتضي كون الجملة ما يتوقف عليه جملة الموجودات وذلك محال لانه ح
يصير الجملة غنية عن باقي الاجزاء فيستلزم استغناء الكل عن الجزء والثالث
وهو ان يكون العلة التامة خارجة والرابع وهو ان يكون مركبة من الداخل
والخارج يوجبان خلاف المقدر لان الخارج في الثالث والرابع ان كان ممكنا
لم يكن خارجا لان المقدر ان الجملة جملة الممكنات وان كان واجبا لم يكن
كل موجود ممكنا والمقدر انه ليس كذلك فعلى كل تقدير يلزم خلاف المقدر
قيل واعلم ان قوله اذ لو لم يكن قديما الى اخره مستدرك لانه بين في الفصل
الاول الذي قبله ان الصانع قديم فلا يحتاج الى التكرار اللهم الا ان يقال
اراد ان يبين ابطال التسلسل ايضا وفيه تعسف ايضا والجواب ح
ان يذكره ههنا تتميم لكلامه وفيه نظر لانه لا نسلم انه بين في الفصل الاول
ان الصانع قديم بل بين انه واجب الوجود لا جائز الوجود والفرق بين المعنيين
ظاهر ولئن سلمنا انه يلزم من اثبات وجوب وجود الصانع قدمه لكن ههنا
بين قدمه واحدا وثمه قدمه مطلقا اعم من ان يكون واحدا او متعددا واثبات
الشيء في العام لا يستلزم اثباته في الخاص فلا يلزم التكرار ولئن سلمنا انه
اثبات الشيء للعام يستلزم اثباته للخاص لكن ذكره ههنا للتوضيح والتاكيد في
اعتقاد المتعلم ان الصانع الواحد قديم فيكون ذكره متضمنا لفائدة فلا يكون
تكرارا قال صانع العالم ليس بعرض الى اخره اقول لما اثبت ان العالم له صانع
وانه واحد وانه قديم شرع في بيان تنزيهه عن الصفات التي يجب سلبها
عنه تعالى صانع العالم ليس بعرض اعلم اولا ان صفات الصانع قسمان

وجودية

وجودية كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك وعدمية كعدم التحيز وعدم التمكن وعدم
الجوهر وغير ذلك فبدا المصنف رحمه الله ببيان الصفات العدمية اي السلبية
والمراد من الصفات السلبية هي السلوب التي يمتنع مسلوبا بها على الله تعالى لكونه
غير عرض اذا عرفت هذا فنقول صانع العالم ليس بعرض لان العرض يستحيل
بقاؤه وكل ما يستحيل بقاؤه لا يكون صانعا ينتج من الشكل الاول ان العرض لا يكون
صانعا وينعكس بالعكس المستوي الى قولنا ان الصانع لا يكون عرضا وهو المطلوب
اما بيان الصغرى فاشار المصنف رحمه الله بقوله لانه اي العرض وتقريره ان يقال
ان العرض لو كان باقيا لكان البقاء اما قائما به اي بالعرض او بغيره اي بغير العرض
وكلاهما باطلان فالمقدم مثلها اما بيان الملازمة فلان البقاء عرض لانه عبارة
عن معنى زائد على الذات والبقاء ايضا ما يدعيه بدليل صحة قول القائل وجد و
ولم يبق اي يدل على صحة نفي البقاء عن الذات بعد العدم في الزمان الثاني فلو لم يكن
زائدا على الذات لما جاز نفيه عنها كما لا يجوز نفي الوجود عن الذات الموجودة كقولنا
وجد ولم يوجد لانه جمع بين النقيضين واذا كان البقاء عرضا فلا بد ان يكون
قائما بالغير واما بيان بطلان الاول وهو كون البقاء قائما بالعرض فلان قيام العرض
بالعرض محال عند المتكلمين واما بيان بطلان الثاني وهو كون البقاء قائما بالغير
فلانه لو كان قائما بالغير لكان الباقي هو الغير لا العرض فلا يكون باقيا ايضا واما بيان الكبرى
فظاهر لان ما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما فلا يكون صانعا هذا ما يفهم من قول المصنف
رحمه الله ومن قول بعض الشارح وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان البقاء لم يكن امرا
ثبوتيا حتى يحتاج الى محل يقومه لان بقاء الله تعالى عبارة عن امتناع عدمه وبقاء
المحدثات عبارة عن مقارنة وجودها لزمانين فصاعدا وكل واحد منهما من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون البقاء امرا ثبوتيا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله
بدليل صحة قوله وجد ولم يبق صحته حالة وجود الذات في الزمان الثاني فلا نسلم انه يصح

لانه يلزم اجتماع النقيضين وان اراد به صحته بعد انعدام الذات في الزمان
الثاني وهو المراد من ظاهر الكلام فمسلم لكن على هذا التقدير لا نسلم انه لم يصح
قوله وجد ولم يوجد محال لم يثبت الفرق بين الوجود والبقاء فلا يكون زائدا
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان البقاء عرض مطلقا بل هو عرض في المحدثات لا في الواجب
فلو كان الصانع عرضا باقيا لم يلزم قيام العرض بالعرض ويمكن ان يجاب عنه
بان البقاء لو لم يكن عرضا على تقدير ان يكون الصانع عرضا لزم قيام غير العرض
بالعرض وهو افحش من ذاك واما ثالثا فلانا لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض فان
قيل ان معنى قيام شيء بشيء هو حصول شيء في الحيز تبعا لحصول محله في ذلك الحيز
كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض بعرض وجب حصول عرض في حيز تبعا لحصول
عرض آخر فوجب ان يكون المتبوع في التحيز عرضا لكن المتبوع في التحيز لا يكون
الا جوهرا اذ الجوهر المتحيز بالذات قلنا لا نسلم ان معنى القيام ما ذكرتم بل معناه
هو الاختصاص الناعت كالسرعة بالنسبة الى الحركة فانها مختصة بالحركة ناعتة
لها فيقال حركة سريعة والدليل على ان المعنى بالقيام ما قلنا لا ما ذكرتم اتفاقكم على
ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه تعالى اعلم ان المدعى يثبت بمجرد
قوله لان العرض يستحيل بقاؤه والصانع قديم لا يستحيل بقاؤه بل واجب بقاؤه
فينتج ان العرض ليس بصانع وينعكس الى قولنا ان الصانع ليس بعرض وهو المطلوب
بيان الصغرى والكبرى ما مر من تعريف العرض من انه لا يبقى زمانين ومن بيان
قدم الصانع وما في المقدمات مستدرك وان قول المصنف رحمه الله ولم يصح
وجد ولم يوجد مشعر بان الوجود عين الذات كما هو مذهب الاشاعرة فانهم
يقولون ان الوجود عين الذات في الواجب والممكن خلافا لاهل التحقيق فانهم يقولون
ان الوجود زائد في الواجب والممكن جميعا وخلافا للفلاسفة فانهم يقولون بالتفصيل
يعني عينه في الواجب وزائد في الممكن والكلام ههنا طويل الذيل لا يليق بهذا المختصر وان

وان قوله او ليعرض قسيم لقوله فاما ان يكون البقاء قائما به وان قوله كلا فانها السواد باللونية
اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال انكم ابطلتم قيام العرض بالعرض وقولكم منقوض
بالسواد واللونية لان اللونية عرض قائم بالسواد وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان اللونية
عرض ثابت على ذات السواد حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل هي جزء ماهية السواد اذ
السواد عبارة عن اللونية مع قابضية البصر غاية ما في الباب انه وجد اللونية في
الخارج لا تتصور بدون السواد والبياض وغيرهما من انواعها لكن قيامها بالجسم ولا يصلح
ان يكون نقضا لنا قال ره وليس بجوهر الى آخره اقول ومن جملة الصفات السلبية
انه تعالى ليس بجوهر خلافا للنصارى واستدل المصنف رحمه الله عليه من وجهين
أ انه ليس بجوهر لان الجوهر اصل المركبات والصانع سبحانه وتعالى ليس باصل
للمركبات ينتج من الشكل الثاني ان الجوهر ليس بصانع وينعكس الى قولنا ان الصانع
ليس بجوهر وهو المطلوب اما بيان الصغرى فلان الجوهر في اللغة عبارة عن الاصل
وسمي الجزء الذي لا يتجزى جوهرا لانه اصل المركبات لان المركبات لا يتصور بدونه
واما بيان الكبرى وهو انه سبحانه وتعالى ليس باصل للمركبات فلانه لو كان اصلا للمركبات
وجزءا لها فاما ان يكون كونها جزءا للمركبات صفة كمال او لا فان لم يكن صفة كمال وجب نفيه
عن الله تعالى وان كان صفة كمال كان الواجب مستكملا بغيره وهو محال ب ان الجوهر
هو المتحيز الذي لا يخلو عن الحركة والسكون والصانع غير المتحيز ينتج ايضا من الشكل
الثاني ان الجوهر غير الصانع وينعكس كما مر وهو المطلوب بيان الصغرى والكبرى
ظاهر مما مر في اثبات حدوث العالم واثبات قدم الصانع وقالت النصارى وابن كرام
ان الصانع جوهر وشبهتهم ان الجوهر في الشاهد كان جوهرا لانه قائم بالذات
وهذا حد صحيح لاطراده وانعكاسه لان كل جوهر في الشاهد قائم بالذات وكل قائم
بالذات في الشاهد هو جوهر واذا كان كذلك ثبت تعلق كونه جوهرا بكونه قائما
بالذات تعلقا لا ينفك عنها فالله تعالى ايضا قائم بالذات فثبت انه جوهر هذا كلامهم

اثبتم للباري تعالى علما ضرورة اتصافه بكونه عالما فكذا في جميع الصفات بهذا
الطريق فكذا هذا واجيب عن شبهتهم بان ما ادعوا ان الجوهر اسم للقايم بالذات
فكان كونه قايما بالذات حدا له دعوى ممنوعة فاما ما ادعوا من صحة الاطراد و
والانعكاس في الشاهد فقلنا كما يدور الجوهرية مع القايم بالذات طردا وعكسا فكذا
يدور مع كونه اصلا يتركب منه الاجسام فلم كان جعلكم القايم بالذات حدا له اولى
من جعل خصومكم كونه اصلا حدا له وانتم المدعون حيث يريدون تعدية الاسم الى الغايب
بتعدي الوصف بانه القايم بالذات وخصومكم يمنعون فان قيل في هذا الجواب نظر
لان للخصم ان يقلب ويقول لا يدور الجوهرية مع كونه اصلا يتركب منه الاجسام طردا
وعكسا بل يدور مع القايم بالذات فلم كان جعلكم اصلا يتركب منه الاجسام اولى من جعل
خصمكم كونه قايما بالذات ثم لم يثبت مطلوبكم بالتعارض قلنا نرجح ما اخترنا
بانه ليس في لفظ الجوهر ما ينبئ عن القيام بالذات وفيه ما ينبئ عن كونه اصلا وكان
جعله جوهرا لكونه اصلا اولى من جعله جوهرا لكونه قايما بالذات اذا اطلق اسم معنوي
على محل وجد به ذلك المعنى لن يكون الا لذلك المعنى ومن ادعى اطلاقه عليه لا لذلك المعنى
بل لامر آخر كان مخطيا في دعواه لمن ادعى ان من قامت به الحركة لم يسم متحركا لقيام الحركة
بل لوجوده او لقيامه بالذات كان مخطيا في دعواه فكذا هذا اعلم ان هذا الاختلاف
في الحقيقة راجع الى نزاع لفظي واصطلاحي ولا مشاحة في الاصطلاحات قال
وليس بجسم الى آخره اقول ومن الصفات السلبية عن ذات الله تعالى كونه ليس
بجسم اعلم ان الله تعالى لا يوصف بالجسم عند جميع اهل السنة والجماعة وعند جمهور
المحققين لا بحسب الاسم ولا بحسب المعنى خلافا لطوايف كثيرة ثم اختلفوا
فيما بينهم فقالت طائفة انه موصوف بالجسم في الاسم والمعنى وزعمت انه تعالى متركب
ومتبعض ومتجز ومنهم اليهود عليهم اللعنة فانهم يقولون انه جسم على
صورة الادمي الشيخ الابيض الراس والكثير من الروافض وهي اشتقاقها من الرفض

وهو الترك ومنه سميت الرافضة رافضية لانهم رفضوا ما فرض عليهم من اتباع الحق كهشام
بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي وداود الجواربي فان بعض هولاء كانوا يقولون ان الله كان
على صورة كان له شعر اسود وبعضهم هو على صورة غلام امرد له شعر جعد قطط اي
شديد جعودة وقال هشام بن الحكم الرومي هو كالسبيكة الصافية يتلالا وروي عنه
انه قال هو سبعة اشبار بشبر نفسه والحنابلة وهم اصحاب ابن حنبل وقالت طائفة اخرى
انه يوصف بالجسم في الاسم لا في المعنى وساعدونا ظاهرا في المعنى وهم الكرامية
وهي منسوبة الى محمد بن كرام مثل حذام وهو اسم علم لامة وهو كان في زمن سلطان
محمود بن سبكتكين اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى ليس بجسم لانه متركب
والله تعالى ليس بمتركب ينتج ان الجسم ليس الله تعالى وينعكس الى قولنا ان الله تعالى
ليس بجسم وهو المطلوب اما بيان الصغرى فالمصنف اشار اليه بقوله لانه اي الجسم اسم
للمتركب لما مر في تعريف الجسم واما بيان الكبرى فلان الله تعالى لو كان مركبا لاحتاج الى
جزئه وجزئه غيره فيكون محتاجا الى الغير وكل محتاج الى الغير ممكن فيكون ذات الله تعالى
ممكنا وهو محال لما بينا انه واجب الوجود لذاته قوله فمن اطلقه اي من اطلق الجسم
على الصانع ثم وعنى به اي بالجسم المتركب كالطايفة المذكورة من الروافض و
الحنابلة مبتدا خبره فهو مخطئ في الاسم والمعنى وقوله لان كل جزء الى آخره بيان
خطائهم في المعنى وتقريره ان يقال لان الله تعالى لو كان موتلفا متبعضا متجزيا لكان كل جزء
منه قايما بنفسه اذ الايتلاف على ما قيام لذاته محال وح اما ان يكون كل جزء منه موصوفا
بصفات الكمال كالحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة وغيرها او لم يكن
موصوفا بها او يكون بعضه موصوفا بها دون البعض فالاقسام باسرها باطلة فتركبه
يكون ايضا باطلا اما الاول فلان كل جزء منه لو كان موصوفا بصفة الكمال لكان كل جزء
حيا قادرا عالما سميعا بصيرا الى غير ذلك فيكون كل جزء موصوفا بصفة الربوبية
فيكون العود به قولا بالهة كثيرة وهو باطل لانا بينا وحدانية الصانع بالدلايل القطعية

لانه

وبلو

الموجبة للعلم واما الثاني فلانه لو لم يكن موصوفا بصفات الكمال لكان موصوفا
باضدادها من صفات النقص لامتناع النقيضين وانه محال لانه من امارات
الحدث واما الثالث فلان البعض الذي لم يوصف بصفات الكمال يكون
موصوفا بنقايضها فيكون كل الجزء ناقصا والله تعالى محتاج الى ذلك الجزء المحتاج
الى الناقص اولى ان يكون ناقصا فيكون الله تعالى ناقصا تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا هذا تقرير ما في المتن ولقايل ان يقول لا نسلم انه يلزم تعدد الاله على تقدير
ان يكون كل جزء موصوفا بصفات الكمال وانما يلزم ذلك ان لو كان كل جزء
موجودا في الخارج على حدة وانه ممنوع فلم لا يجوز ان يكون وجود كل جزء في
الخارج مع الهيئة الاجتماعية والهيئة الاجتماعية من حيث هي واحدة في الخارج
فلا يلزم ما ذكرتم ولم يستدل المصنف رحمه الله على خطايهم في الاسم اكتفاء لا بانية
في خطاء الطايفة الثانية لان الطايفة الاولى مشاركة للطايفة الثانية في الخطاء
في الاسم فلما بين خطاء الثانية بين خطاء الاولى وقوله ومن اطلقه اي ومن
اطلق الجسم وعنى به اي بالجسم القايم بالذات لا المتركب فهو مخطى اي آخره
جملة اسمية معطوفة على الجملة الاولى الاسمية وبيانه ان تعالى من اطلق
الجسم وعنى بالجسم القايم بالذات فهو مخطى ليس بصحيح لانه اذا قال انه جسم
ولم يوجد معنى الجسم فيه فقد عدل عن موضوعه لغة الى غيره ولو جاز ذلك
لجاز ايضا ان يطلق كل نوع من انواع الجسم مجازا ان يسميه بانسان ورجل
وفرس وغير ذلك باعتبار انه قايم لذاته وليس كذلك فليس ولان اطلاق اسم
من اسماء الله تعالى موقوف الى اذن الشرع وكلما اذن الشرع فيه جاز لنا
نطلق على الله تعالى وكلما لم ياذن لم يجز والشرع لم ياذن باطلاق اسم الجسم عليه
فلم نقل انه جسم وهذا معنى قوله لانا ننتهي في اسماء الله تعالى الى ما انهانا اي
ما اوصلنا واخبرنا الله الشرع وهذا الدليل يصلح ان يكون حجة على من هو قايل بالشرع علينا

واما على من هو غير قايل بها كاليهود لعنهم الله فلا يكون حجة عليه واحتج المخالفون لنا على انه
تعالى جسم بالدليل العقلي من وجهين آ انه تعالى حي سميع بصير فاعل وكل ما صدق
عليه ذلك في الشاهد جسم ويستحيل اتصاف ما ليس بجسم بهذه الاوصاف وما يستحيل
في الشاهد يستحيل في الغايب فينتج من هذا المجموع ان الله تعالى جسم وب ان
الله تعالى ليس بعرض ولا جوهر لما مر فلو لم يكن جسما لالتحق بالعدم لانحصار الموجودات
في هذه الاقسام الثلثة لكن اللازم باطل وهو التحاقه بالعدم فالملزوم مثله وهو عدم
كونه جسما اجيب عن الاول بان قولكم يستحيل اتصاف ما ليس بجسم بهذه الصفات
فهو مجرد دعوى وتشبيهكم بالشاهد فاسد فان في الشاهد نجد ما هو موصوف
بهذه الصفات وليس بجسم فان الجسم مركب من الجزء الذي لا يتجزى فكل جزء
قام به حيوة على حدة فيكون حيا وان لم يكن جسما وعن الثاني بانا لا نسلم الحصر في كل
الموجودات بل الحصر صادق في الشاهد لا مطلقا فلم يلزم ما ذكرتم فان قيل اذا
قلتم انه شيء لا كالاشياء فهلا تقولون انه جسم لا كالاجسام قلنا الفرق بينهما
من وجهين احدهما ان الشيء اسم للموجود ومعناه مستقيم على الله تعالى لانه موجود
ولان الاسم ورد به الشرع قال الله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد ولو لم يكن
شيئا لما استقام ذكره في جواب اي شيء كما لو قيل اي الرجال اتاك واي السباع
افترس فقيل شيئا لم يستقم في جوابه ذكر غير الرجال وغير السباع واما الجسم فلم يرد
به الشرع ولم يستقم معناه فكيف يجوز اطلاقه والثاني ان قولنا شيء لا كالاشياء
لا يكون متناقضا ولا خاليا عن الفايدة لان بقولنا لا كالاشياء لا ننفي مطلق
الوجود الثابت بصدر الكلام ليكون تناقضا وانما نفينا به ما وراء مطلق
الوجود من الجسمية والجوهرية والعرضية التي هي من امارات الحدوث فيكون
مفيدا فانتم بقولكم لا كالاجسام لن تنفوا به التركيب فهو تناقض وان نفيتم به
غيره فلا فايدة فيه لان التركيب باق وهو من اعظم امارات الحدوث فقياس هذا بذلك

جهل فاحش وهذا الخلاف بيننا وبين الطائفة الثانية راجع الى العبارة فولكنه
وليس في جهة الى آخر ما ذكر ومن الصفات السلبية انه ليس في جهة من الجهات
الست وهي الفوق والتحت واليمين والشمال والقدام والخلف بيان انها ست
انه لما كانت للجسم ثلثة اطراف ولكل طرفان كانت الجهات ستا اثنان طرفا الامتداد
الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته من هو قائم بالفوق والتحت والفوق
ما يلي راسه والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميها باعتبار عرض
قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله و
اثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميها باعتبار تخن قامته بالقدام والخلف والقدام
ما يلي وجهه والخلف ما يقابله اذا علم هذا فلنرجع الى بيان المذاهب فنقول ان الله
تعالى ليس في جهة عندنا خلافا لبعض الكرامية فانهم يثبتون انه في الجهة العلوية من
غير تعيين مكان وساعدونا على بطلان كونه على العرش على طريق المماسة والاستقرار
وتمسك على مطلوبهم بوجوه بعضها عقلي وبعضها نقلي اما العقلي من وجوه آ ان الله تعالى
موجود قائم بنفسه والعالم ايضا موجود قائم بنفسه ولن يعقل القائمان بانفسهما
الا واحدهما في جهة من صاحبه وب ان الله تعالى لما خلق العالم اما ان خلقه في ذاته واما
ان خلقه خارج ذاته فان كان الاول فهو محيط بالعالم من جميع جهاته وان كان الثاني
يبقى من العالم بجهة من الجهات لا محالة وج ان الموجودين لا يعقلان موجودين الا واحد
في جهة من الجهات الست من صاحبه او بحيث هو فان الجوهرين كل واحد منها بجهة
من صاحبه واعراض كل جوهر بحيث هو والله تعالى موجود وكذا العالم وليس البارى
حل جلاله بحيث العالم فثبت انه بجهة من العالم واما النقلي فمن وجوه ايضا آ قوله
أأمنتم من في السماء وب قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وج قوله تعالى انا انزلناه والانزال
هو الارسال من الاعلى الى الاسفل ود اجماع المسلمين عليه فانهم عند سوالهم الحاجات
واشتغالهم بالدعاء والمناجات يرمون بابصارهم ويرفعون ايديهم الى الجهة العلو وهذه

وهذه المعقولات تثبت جهة مطلقة والمنقولات تثبت جهة علوية فثبت بهذا
المجموع الجهة العلوية او نقول ان جهة الفوق جهة مدح وجهة تحت جهة ذم فالله
ممدوح محمود منزه عما يوجب الذم والنقيصة فيليق الفوق به تعالى واجيب عن الاول
بانكم ان اردتم بقولكم ان القائمين بالذات يكون كل واحد منهما بجهة صاحبه مطلقا او بشرط
كون كل واحد منهما محدودا متناهيا فان اردتم مطلقا فلا نسلم وما استدللتم من الشاهد
فهما محدودان وان اردتم بشرط كون كل واحد منهما محدودا ومتناهيا فسلم ولكن لم قلتم ان البارى
جل وعلى محدود متناه فان قيل بعض الكرامية فانه متناه ومحدود بحسب تناهي العرش
وحدوده محال تحصل مطلوبهم فلما قد يثبت بطلان هذا القول بعد بدليل قطعي ان شاء الله
وعن الثاني ان الموصوف بالخروج هو الجسم المتبعض المتجزى فاما ما لا يتبعض ولا يتجزى
فلا يوصف بكونه داخلا ولا خارجا كالعرض القائم بالجوهر لا يوصف بكونه داخلا فيه
ولا خارجا عنه فكذا القديم لما لم يكن جسما لا يوصف بذلك وعن الثالث بان هذا منكم تقسيم
للموجودين وليس من ضرورة الوجود احد الامرين لانهما ان كانا موجودين لان احدهما
بجهة صاحبه ينبغي ان لا يكون الجوهر وما قام به من العرض موجودين لان احدهما
بحيث صاحبه ينبغي ان لا يكون الجوهران موجودين لان احدهما ليس بحيث صاحبه واما
الجواب عن النصوص فلما سياتي واما الجواب عن الاجماع فلانا نقول ليس في ذلك دليل
على كونه تعالى في الجهة وهذا كما انهم امروا بالتوجه في الصلوة الى الكعبة وليس هو في الكعبة
وامروا برمي ابصارهم الى مواضع سجودهم حالة القيام في الصلوة بعد نزول قوله تعالى
قد افلح المومنون الذين هم في صلوتهم خاشعون وليس هو في الارض وكذا حالة
السجود امروا بوضع الوجوه على الارض وليس هو تعالى تحت الارض فكذا يكون تعبدا محضا
وخضوع وخشوع وقيل ان العرش جعل قبلة للقلوب عند الدعاء كما جعلت الكعبة
قبلة للابدان عند الصلوة وذهب بعض الروافض الى انه تعالى على صورة آدم
عليه السلام والصورة هي الهيئة الحاصلة للجسم المحسوس وان له يدا ووجها و

واصبعا وعينا متمسكا بظواهر النصوص لقوله تعالى وجه ربك ذو الجلال وقوله كل شيء
هالك الا وجهه وقوله ولتصنع على عيني وقوله خلقت بيدي وكالحديث المروي عنه
عليه السلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله عليه خلق الله آدم على صورته وجوابهم
نذكر بعد ان شاء الله تعالى لنا على انه تعالى ليس في جهة ولا بذي صورة مما تمسك به المصنف
رحمه الله وتقريره ان يقال انه ليس في جهة ولا بذي صورة لانه لو اتصف بها لا يخ اما ان يتصف
بجميع الجهات والصور او بعضها دون البعض والقسمان باطلان فكذا ملزومهما اما بيان
بطلان القسم الاول فلان اجتماع الجهات والصور عليه محال لان الجهات والصور مختلفة
فاجتماعها في شيء واحد محال لتنافيها في انفسها وهذا معنى قوله والاجتماع مستحيل واما
بطلان القسم الثاني فلان البعض اي بعض الجهات والصور ليس اولى من البعض لاستواء
الكل في افادة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات على ذلك البعض دون البعض
لان المحدثات اي الموجودات المحدثة لا تدل على ان الموجد متصف ببعض الجهات
وبعض الصور دون البعض حتى يكون تخصيصه ببعض الجهات والصور لاجل ذلك ولئن
يكون بمخصص والا يلزم ترجيح احد المتساويين بدون الآخر وهو محال ببداهة العقول
وذا اي التخصيص بمخصص من امارات الحدث وهو محال على الله تعالى فان قيل
جهة الفوق اشرف الجهات والعرش اعظم الاماكن قلنا قبل خلق العالم لم يكن فوق
ولا تحت فانهما مستفادان من راس الحيوان ورجله فسمي الجهة التي تلي راسه فوقا
وما يلي رجله تحتا فان النملة اذا مشى على سقف البيت فهو فوق في البيت ومن في البيت
فوقه ايضا لان كل واحد يلي راس الاخر فاذا اتصف بعد خلق العالم بالفوق يكون متصفا
بالحادث وهو محال هذا بقرينة ما في المتن ولقائل ان يقول لا نسلم انه لو اتصف ببعض
الجهات والصور يلزم المحال المذكور وانما يلزم ذلك لئن لو كان المخصص غيره
اما اذا كان المخصص ارادته فلا نسلم وايضا لا نم ان جميع الصور مساو في افادة
المدح والنقص بل هي متفاوتة فلا يلزم ما ذكرتم قوله بخلاف العلم الى آخره جواب

جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انكم قلتم ان تخصص بعض الجهة والصورة لا بد ان يكون
بمخصص وذا من امارات الحدث وهو منقوض بتخصيص العلم والقدرة والحيوة والارادة
وغير ذلك من صفات الكمال فان في تلك تخصيصا بلا مخصص وتقرير الجواب ان يقال ان هذه
الصفات ليست كما نحن فيه لان هذه الصفات صفات كمال كما سيأتي ونقايضها من الجهل
والعجز والموت والاضطرار نقايض فلم يستو كلها في افادة المدح والنقص حتى يلزم ما ذكرتم
والمحدثات تدل عليها اي على هذه الصفات الكمال دون اضداد هذه الصفات الكمال
فتثبت صفات الكمال دون اضدادها فلا يصلح ان يكون نقضا علينا قال ولذا لا يتصف
باللون الحاضر اقول هذه من جملة الصفات السلبية ان الله تعالى لا يتصف باللون
والطعم واللون من اظهر المحسوسات ماهية اي حقيقة ولا يحتاج الى تعريفه لانه
تعالى لو اتصف باللون اما ان يتصف بجميع الالوان او بعضها دون البعض وكلاهما
باطل لما مر تقريره من ان اتصافه بجميعها محال لتنافيها وان اتصافه بالبعض دون البعض
ليس اولى لاستواء الكل في افادة المدح والنقص فلا بد من مخصص وهو من امارات
الحدث وفيه نظر لانا لا نسلم ان الكل مستو في افادة المدح والنقص ولئن سلمنا انه
مستو في ذلك لكن لم لا يجوز ان يستلزم ذات الله تعالى لونا معينا مع انا لا نعلم كيفية
ذلك الاستلزام فلم يلزم ما ذكرتم والدليل القطعي على انه لا يتصف باللون ان يقال
ان الالوان تابعة للمزاج والمزاج لا يعقل الا في الجسم والله تعالى ليس بجسم لما بينا فثبت
انه ليس بملون بلون وهو المطلوب وكذا لا يتصف بالطعوم والروايح لما قلنا ولانها ايضا
تابعة للمزاج فلا يتصور الا في الجسم وكذا لا يتصف بالكيفية عند جميع العقلاء الا عند
البعض من الكرامية فانهم يقولون ان الله تعالى كيفية لا يعرفها الا هو فنقول انه باطل لان
الكيف عبارة عن عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره
والله تعالى لا يوصف بالعرض لانه يلزم ان يكون محلا للحوادث وكل ما هو محل للحوادث
لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج من القياس المفصول النتائج

لان الله تعالى حادث وهو محال لما بينا انه قديم واجب الوجود لذاته وايضا انه لو اتصف
بالكيفية اما ان يتصف بجميع الكيفيات او ببعضها دون البعض وكلاهما باطل لما مر وكذا
انتفاؤه وفيه ما فيه اعلم ان قوله ولا يتصف بالكيفية يغني عن ذكر عدم اتصافه باللون
والطعم والرائحة لان الكيفية اعم من جميع ذلك وغيره وانتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص
لان انتفاء العام ملزوم لانتفاء الخاص فلم يحتج الى ذكرها وكذا لا يتصف الله تعالى
بالماهية لانها عبارة عن الحقيقة النوعية المشتركة بين انواعها كما يقال ما الانسان والفرس
اي من اي جنس هما ولهذا المنطقيون يقولون في حد الجنس انه الاسم الدال على كثيرين
مختلفين بالنوع في جواب ما هو والنوع هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالشخص في جواب
ما هو واذا كانت الماهية عبارة عن النوع او عن الجنس وكل ذي نوع او كل ذي جنس
شبيه بذي نوعه وبذي جنسه من حيث النوعية او من حيث الجنسية فكان
القول بالماهية قولا بالشبيه وهو محال لما سيجيء فلا يكون متصفا بها ولانه لو كان له ماهية
يكون له جنس وكل ما له جنس لا بد ان يكون له فصل لان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
فيكون الله تعالى مركبا وهو محال لانه يستلزم الاحتياج لما بينا ان كل مركب يحتاج الى جزئيه
وجزؤه غيره فيكون محتاجا الى الغير وكل محتاج الى الغير يكون ممكنا فيلزم ان يكون
الله تعالى ممكنا هذا باطل ولهذا قال الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لانه
غير متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب في ذاته والرسم وان كان
ممكنا لا يفيد معرفة الحقيقة كما هو مقرر في موضعه ولاجل انه تعالى غير قابل للتحديد لما سأل
موسى عليه السلام عن ذاته تعالى كما قال تعالى حكاية عن فرعون قال فرعون وما رب العالمين
اي ما ماهيته اجاب موسى عليه بذكر خواصه وصفاته حكاية عنه في جواب فرعون قال رب
السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال فرعون لمن حوله الا تستمعون اي ما
تستمعون قوله فانا نسأل عن حقيقته وهو يجيب بما هو عنها بمراحل اذ المسؤول في جواب
ما هو هو الحد ثم اخذ موسى عليه بذكر صفة اخرى كما قال الله تعالى حكاية عنه قال ربكم و

قال ربكم ورب ابائكم الاولين فلما رأى فرعون مرة بعد اخرى ان جوابه غير مطابق
قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فنسب موسى عليه السلام الى الجنون فذكر موسى
عليه السلام بصفات ابين مما ذكره في الجواب السابق كما قال الله تعالى حكاية عنه
عليه السلام في جوابه قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون اي هذا يعرفه
ولا يمكن جحده ان كنتم تعقلون ان البسائط لا يمكن تحديدها فان قيل اذا نفيتم الماهية
فقد نفيتم حقيقته واذا نفيتم حقيقته فقد اقررتم انه غير متحقق وهذا بين البطلان
قلت لا نسلم انه اذا نفينا الماهية التي هي الحقيقة المركبة يلزم نفي مطلق الحقيقة
لان الحقيقة المركبة اخص من مطلق الحقيقة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام فلا يلزم
ما ذكرتم غاية ما في الباب انه لا يطلق عليه ان له حقيقة وكذا لا يتصف الله تعالى
بالتجزي خلافا للطائفة من اليهود عليهم اللعنة لانه تعالى لو كان متجزيا اما ان يتصف
كل جزء بصفات الكمال او لم يتصف فان اتصف يلزم تعدد الاله كما بينا وانه محال
وان لم يتصف فيكون متصفا بنقائضها وهو من امارات الحدث وايضا التجزي
من خواص الجسم وقد بينا انه ليس بجسم فلا يكون متجزيا وكذا لا يتصف الله تعالى
بالتناهي خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه تعالى غير متناه من خمس جهات
لمتناه من جهة واحدة وهي جهة السفل التي يلاقي بها العرش وقد ملأ ساحة العرش
وفضل عنه من الجوانب الاربع كلها لنا انه لو كان متناهيا لكان شبيها بالمخلوقات
المتناهية ومماثلا لها في المقدار والله تعالى ليس بمماثل للمخلوقات فلا يوصف
بكونه متناهيا ولان التناهي من امارات الحدث وهي على الله تعالى محال وكذا
لا يتصف الله تعالى بمشابهة المحدثات اعلم ان ما ثبت به المشابهة والمماثلة بين
الشيئين سيأتي وقالت طائفة له تعالى صورة الادمي كما مر وتمسكوا بقوله صلعم ان الله
خلق آدم على صورته وهذا صريح في ان له صورة كصورة الادمي فثبت به المشابهة
والجواب عنه انا لا نسلم ان الضمير راجع الى الله تعالى حتى يثبت مطلوبكم لانه يرجع

انه عليه السلام راى رجلا يضرب آخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال انّ
الله تعالى خلق ادم عليه السلام على صورته اى صورة المضروب فح تكون الهاء راجعة
الى المضروب لا الى الله تعالى ويحتمل ان تكون الهاء راجعةً الى ادم عليه السلام وفايدة
الحديث ان الله تعالى خلق ادم عليه السلام على صورته التى يوجد عليها فى الدنيا
لم يغير صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس عليه اللعنه
ولين سلمنا انه راجع الى الله تعالى كما جاء فى خبر آخر ان الله تعالى خلق ادم على صورة
الرحمن لكن الصورة كما يطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة فكذا يطلق على مفهوم
الشىء وعلى ما به يتخصص الشىء فى ذاته ويمتاز عن غيرها فلهذا قالت الحكماء العلم
حصول صورة الشىء فى ذاته ويمتاز عن غيره وارادوا بها مفهومه ومعناه وقريب
من هذا ما يقال ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فح معنى خلق ادم على صورته
خلق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم والغضب والقهر واما ان ذكر
محال لا تكون حجة قطعية على اثبات الصورة المحسوسة ودليلنا على نفى الاتصاف
بالمشابهة ان يقال لو كان مشابها للعالم لا يخ اما ان التشابه من جميع الوجوه او من
بعض الوجوه دون البعض وكلا التالين باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فظاهر
واما بيان بطلان القسم الاول فلانه لو كان مشابها للعالم من جميع الوجوه يلزم
احد الامرين المحالين وهو اما ان يكون القديم محدثا من جميع الوجوه او يكون العالم
قديما من جميع الوجوه لان البارى جل جلاله قديم بجميع صفاته والعالم حادث
بجميع وجوهه فلو كان له مشابهة من جميع الوجوه يلزم ما ذكرنا ضرورة وكلاهما
محال واما بطلان القسم الثانى فلانه لو كان مشابها من وجه دون وجه لكان محدثا من
ذلك الوجه او كان العالم قديما من ذلك الوجه وذلك ظاهر وهو باطل فان قيل انما يستقيم
نفى المشابهة بين القديم والحادث ان لو كانت الصفات منتفية عنه وليس
فليس قلت كما يقدس ذاته عن التشبيه والمثل فكذا صفاته لان ذاته ازلية ابدية

خلاف

خلاف صفات المحدثات فلم يثبت المشابهة قال وليس بمتمكن الى اخره اقول ومن جملة
الصفات السلبية انه تعالى ليس بمتمكن فى مكان وقد عرفت معنى المكان خلافا للروافض
واليهود والكرامية وجميع المجسمة اى المشبهة فانهم يثبتون انه تعالى على العرش و
عندهم العرش السرير المحفوف بالملايكة عليهم السلام المحفوفين بهم على ما قال تعالى
ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ وقال عز وجل وترى الملائكة حافين من حول العرش
متمسكين بظاهر قوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله تع ثم استوى على العرش
الرحمن فدلت الآيات على انه متمكن فى مكان مخصوص وهو العرش وجوابهم
سياتى ونتمسك على انه تعالى ليس بمتمكن فى مكان بوجوه الاول انه تعالى لو كان متمكنا
لزم ثبوت المشابهة بين الله تعالى وبين المخلوقات والتالى باطل فالمقدم مثله
اما بيان الملازمة فلانه تعالى اذا كان متمكنا يكون المتمكن والمكان مثلين و
متشابهين فى القدر اذ مكان كل متمكن هو القدر الذى يتمكن فيه المتمكن فاما ما فضل
عنه فليس بمكان له حقيقة ولو سمى مكانا له كان ذلك مجازا واما بيان بطلان
التالى فظاهر ولانه تعالى نفى المشابهة بين ذاته تعالى وذات غيره من الاشياء بقوله
عز وجل ليس كمثله شىء بابلغ الوجوه لان العرب متى ارادت التاكيد فى نفى المشابهة
جمع بين حرفى التشبيه فيقول ليس كمثل فلان احد فان قيل هذه الآية تدل على
ان لله تعالى مثلا لان الكاف بمعنى المثل وليس بصلة فيكون معناه ليس مثل مثله شىء
فيكون له مثل وانه محال قلنا لا يجب فى التشبيه ان يكون المشبه به متحققا فى الوجود
بل اذا فرض وقدر صح كما اذا شبهت فحم فيه جمر موقد بنهر من المسك بوجه الذهب
فاذا فرض ان له سبحانه وتعالى مثلا يقرب منه فى تلك الصفات الكاملة بحيث
يستقيم ان يلحق به ثم اذا نفى المشبه بالمشبه به المفروض يلزم بالطريق الاولى
ان لا يكون لذاته المقدس ما يقرب ان يشبه به وبيانه انه تعالى لو كان متمكنا
فى العرش لكان مكنه اما مخصص او لا وكلاهما باطل فكذا الملزوم اما بيان بطلان

الاول فلان المخصص لا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى او معنى وراء الذات قائم به
او لا هذا ولا ذاك والكل باطل اما الاول فلان ذات الله تعالى موجود في الازل
ولا اختصاص بالعرش في الازل لان العرش ليس بموجود فيه بالاتفاق بيننا وبين
الخصوم ولا يكون تخصيصه لمكان بمقتضى ذاته تعالى واما الثاني فلان المعنى ان كان
قديما كان التخصيص ايضا قديما لما بيّنا في الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة
الموجبة وهو اى كون التخصيص في الازل محال لان المكان مخلوق حادث ولا يكون
موجودا في الازل وان كان حادثا كان ذاته تعالى متصفا بالحوادث وانه محال واما
الثالث فلان جميع غير ذات الله تعالى وغير معنى قائم بذات الله تعالى نسبته
الى الله تعالى على السوية فلو كان متمكنا بالبعض دون البعض يكون ترجيحا بلا
مرجح او يكون محتاجا في تخصيصه الى غيره وهو من امارات الحدث وكلاهما محال
واما الثاني اعني ان يكون تمكنه لا بمخصص فلان ترجيح احد الجائزين بلا مرجح
محال ببديهة العقل وجه آخر انه تعالى لو كان متمكنا في العرش لكان محدودا متناهيا
في جهة السفل بحسب تناهي ساحة العرش وفضل عنه باقي الجهات كلها كما هو
مذهبهم الظاهر فكان متبعضا متجزيا بحسب تجزي العرش لكن التالي باطل
فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فلما بيّنا ان
التجزي مناف للتوحيد او موجب للنقص وجه آخر ان الله تعالى كان ولا مكان له
بلا خلاف بيننا وبين الخصوم واذا كان كذلك علم يقينا انه لم يكن متمكنا في الازل
في مكان لاستحالة التمكن في القدم فلو صار متمكنا بعد وجود المكان لكان
التمكن حادثا فيه فيكون محلا للحوادث وهو محال وجه آخر انه تعالى لو كان
متمكنا لا يخلو اما ان يكون منقسما او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان
منقسما لكان جسما وقد بيّنا انه ليس بجسم واما الثاني وهو ان لم يكن
منقسما فهو جوهر فرد وقد ابطلناه على انه يلزم ان يكون اصغر الاشياء

واحقرها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وما قاله المصنف رحمه الله بان التعري
الى اخره تقريره ان يقال انه لو تمكن في المكان لتغير ذات الله تعالى عما كان عليه
ولحدث في ذاته مماسة المكان لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فلان التعري اى تعري ذات الله تعالى عن المكان ثابت في الازل لعدم قدم
المكان في الازل بالاتفاق بيننا وبين الخصوم لانا بيّنا ان ما سوى الله تعالى
حادث فلو تمكن بعد خلق المكان لثبت ما ذكرنا واما بيان بطلان التالي فلان التغير
وقبول الحدث من امارات الحدث وذا محال على الله تعالى فان قيل لا نسلّم ان قبول
الحوادث من امارات الحدث وانما يكون كذلك ان لو لم يخل عن الحوادث قلنا على
ذلك التقدير اى على تقدير ان يتمكن بعد خلق المكان لا يخلو عن الحوادث لان التعري
عن المكان ايضا حادث لقبوله العدم ثم لا يخلو عن المكان وعن التمكن في المكان فلا يخلو
عن الحادث فيلزم ما قلنا فان قيل ان ما ذكرتم يكون حجة على الخصم اذا كان
قائلا بعدم قبول الحوادث وهو ممنوع قلنا قد بيّنا ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث والخصوم متفقون لنا على ان الله تعالى قديم اذ حينئذ يكون حجة عليهم
اقول في هذا الدليل نظر لانه ان اردتم بتغير الذات تبدل صفة فلا نسلّم
استحالته بل هو عين النزاع وان اردتم غيره فلا بد من افادة تصوره
لينظر فيه وقالت المعتزلة والنجارية انه تعالى ليس في مكان مخصوص بل هو في كل
مكان لا بمعنى ان ذاته تعالى في كل مكان من الامكنة بل بمعنى انه عالم بكل الامكنة
ومدبر لها فنقول وهذا منهم خلاف في العبارة واما في المعنى فقد ساعدونا
على استحالة تمكنه في الامكنة ونحن ساعدناهم على انه عالم بالامكنة كلها وكلها
تحت تدبيره فلا خلاف في الحقيقة قال والنص محتمل الى اخره اقول
هذا جواب عن تمسك الخصم على انه تعالى متمكن في مكان مخصوص وهو العرش
وهو الذي وعدنا قبيل هذا بقولنا وجوابهم سيأتي وتقرير الجواب بان يقال

ان النص محتمل وكل ما يكون محتملا لا يكون حجة على الخصم ينتج من الشكل الاول ان النص لا يكون حجة على الخصم اما بيان الصغرى فلان الاستواء قد يذكر ويراد به التمام على ما قال تعالى فلما بلغ اشده واستوى اى تم ويذكر ويراد به الاستيلاء كما يقال استوى فلان على بلد كذا وقال الشاعر فى حق بشر بن مروان قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق ويذكر ويراد به الاستقرار كقوله تعالى واستوت على الجودي اى استقرت وتمكنت ويذكر ويراد به الاستقامة التى هى ضد الاعوجاج ويذكر ويراد به الارتفاع المكانى كما قال تعالى فاذا استويت انت ومن معك على الفلك او الرتبى والعرش ايضا يطلق على معنيين احدهما السرير المحفوف بالملائكة الذى هو اعظم المخلوقات وهذا ظاهر فى الشريعة وثانيهما الملك كما قال الشاعر اذا ما بنو مروان ثلت عروشهم واودوا كما اودت اياد وحمير اى زالت ملكهم واودوا اى هلكوا واما بيان الكبرى فلانه لو كان محتملا لا يتمكن الخصم من تعيين المعنى من المعانى المذكورة فلا يمكن ان يجعل احد المعانى الذى هو الاستقرار حجة علينا قوله مع ان الترجيح الى آخره اشارة الى جواب آخر مع تقدير التسليم اى ولئن سلمنا انه مع الاحتمال يكون حجة على الخصم فى الجملة لكن ههنا الحمل على الاستيلاء اولى من سائر المعانى المذكورة لانه تعالى تمدح به والاستواء اذا ذكر فى مقام المدح فى الشاهد يراد منه الاستيلاء كما فى قول الشاعر قد استوى بشر البيت فكذا فى الغائب فكان حمله على الاستيلاء اولى من باقى المعانى فلم يصح ان يكون حجة علينا فان قيل ان الله تعالى مستول على جميع الاشياء فما فائدة تخصيص العرش بالذكر قلنا فائدة تخصيصه بالذكر اما لتعظيمه لكونه اعظم المخلوقات كما قال الله تعالى ناقة الله وان المساجد لله او كان لدلالة ان ما دون العرش مستولى عليه بالاستيلاء عليه كما يقال فلان امير هذه البلدة وان كان اميرا لها ولقراها فان الله تعالى هو رب العرش العظيم

ولن

وان كان رب الكل شى ولقايل ان يقول لسان هذه الاية تقتضى ان لا يكون مستوليا على العرش العظيم ثم صار مستوليا اذ ثم للتعقيب قبل وههنا وجه آخر اقرب الى القلوب مما ذكر نعم هدانا الله تعالى بفيضه ورحمته وهو انه جاء فى السفر الاول من التورية ان الله تعالى خلق السموات فى ستة ايام وعطل السابع واراح والاراحة على الله تعالى محال لانه منزه عن اللغوب قال عز وجل ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما فى ستة ايام وما مسنا من لغوب وحق يكون معناه ان الله تعالى ترك الايجاد فى اليوم السابع واراح السموات والارض بتركها ذلك اليوم من عدم تاثير فيها وبعد ذلك فى السموات الحركات وفى الارض ما شاء والتورية وان كانت منسوخة لكن الاخبار عن الماضى يمتنع نسخه ولا غرض لهم فى تحريف هذا الموضع فيغلب على الظن ثبوته على انه نقل مثل هذا عن بعض الصحابة رضى الله عنهم ان معنى الاستواء اراحة المخلوقات وفيه نظر لانه لو كان معنى الاستواء اراحة المخلوقات يلغو معنى على قال وفى تمسك المجسمة الى آخره اقول هذا اشارة الى جواب عن تمسك المجسمة اى المثبت الجسم لله تعالى وهى الطائفة التى مر ذكرها اى فى تمسك المجسمة بظواهر النصوص اى الايات والاخبار اى احاديث رسول الله صلعم واثار الصحابة رضى الله عنهم طريقان احدهما مذهب السلف رضى الله عنهم اى المتقدمين من اهل السنة والجماعة وعلماء الصحابة والتابعين وزهاد الامة ان نصدقها اى نصدقه ونعتقد ان ما اراد الله تعالى من هذه النصوص والاخبار حق مع انا ننزه الله تعالى عن التشبيه ولا نشتغل بتاويلها ونفوض هذه النصوص الى الله ولهذا قالوا فى قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله ان الحق الوقف على الله ويكون قوله والراسخون مبتدا وخبره يقولون لا على قوله والراسخون كما ظن بعضهم لانه نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما الوقف على الله وفى مصحف ابى رضى الله عنه وما يعلم تاويله الا الله ويقول الراسخون فى العلم امنا وفى مصحف ابن مسعود رضى الله عنه ان تاويله عند الله تعالى والراسخون يقولون نرفع

الراسخون دون الكل وثانيها مذهب الخلف اى مذهب المتأخرين رضى الله عنهم
ان ناولها اى ناول النصوص والاخبار بما يليق بذات الله تعالى وصفاته مع انا لا نجزم
بان هذا التاويل مراد الله تعالى ونقول المراد من قوله الرحمن على العرش استوى استولى كالاستيلاء
كاستو ومن قوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ذات ربك لانه لو كان
المراد بالوجه الحقيقى لزم ان يكون ما سوى الوجه من الله تعالى هالكا وهو محال
ومن قوله تعالى ولتصنع على عينى اى على رؤية منى ومن قوله تعالى تجرى باعيننا قيل
مراده العيون لانه تعالى قال ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر وفجرنا الارض عيونا
ومن قوله تعالى يد الله فوق ايديهم القدرة ومن قوله تعالى والسموات مطويات
بيمينه اى بقدرته ومن قوله تعالى وجاء ربك اى امر ربك ومن قوله تعالى وفى السماء
اله وفى الارض اله ثبوت الوهيته فى السماء وفى الارض لا ذاته لان الذات
الواحد يمتنع ان يكون فى مكانين فى آن واحد كما يقال فلان سلطان فى العراق
والروم ويعنى ان سلطنته فيهما لا ذاته ومن قوله تعالى أأمنتم من فى السماء
الوهيته ومن قوله تعالى انا انزلناه اى القرآن وهو جبرئيل عليه السلام
من جهة العلو ومن قوله اقرب اليه من حبل الوريد السلطان والقدرة وغير
ذلك من النصوص الواردة على هذا المنوال ومن قوله صلى الله عليه وسلم
قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن النعمة لان قلب المؤمن بين
نعمتى الخوف والرجاء وذلك اى الاحتياج الى احد الطريقين لانا بينا بالاية
المحكمة التى هو قوله تعالى ليس كمثله شىء وقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد وبالدلايل
العقلية التى لا احتمال فيها اصلا انه تعالى ليس متمكن فى مكان وليس بذى
صورة وليس مشابه للمحدثات فلا يجوز ابطال هذه الدلايل القطعية بما تلونا
من الايات المحتملة ضرورة فيجب حمل التاويلات بل يجب تاويلها وحملها على ما يوافق
الدلائل المحكمة دفعا للتناقض من دلايل الحكيم الخبير ولان النقليات محتمل
للمجاز والاشتراك والحذف والاضمار والتخصيص والنسخ وخطاء الرواة فى نقل معانى
المفردات والتصحيف فى الاعراب والتقديم والتاخير فيقبل التاويل بخلاف العقليات
وايضا كون النقل حجة موقوف على العقل لكونه موقوفا على ما يتوقف على العقل من
معرفة وجود البارى تعالى وكونه عالما مختارا مرسلا للرسل عليهم السلام ومعرفة
المعجزة ونبوة النبوة فلو رجح النقل وقدح فى العقل يلزم القدح فيما يتوقف على
العقل ويلزم القدح فى العقل واذا علم هذا فعند تعارض العقل والنقل يجب تاويل
النقل على اقرب الوجوه فان قيل كما اثبتم بالدلايل العقلية ان الله تعالى منزه
عن الجهة فقد اثبتنا ايضا بالدلايل العقلية انه تعالى متصف بالجهة فلا يسلم دليلكم عن المعارضة
فلا يثبت مطلوبكم قلت قد بينا بطلان دليلكم ثم يسلم دليلنا عن المعارضة فيتم المطلوب
قوله فى الاول اسلم اى طريقة السلف رضى الله عنهم سلم من البدعة وقبل التسليم
والانقياد على ما هو المراد من هذه النصوص اسلم للعوام لانهم لا يدركون التاويلات
ولا يعقلون دقايق الكلام وقوله والثانى احكم اى طريقة الخلف احكم عن توقع الشبهة
او احكم للراسخين فى العلم المجتهدين فيه المتبحرين فى دقايق علم الكلام لانهم
ينالون المراد بالاجتهاد ويدركون الحقايق بالنظر المفاض اليه من ملهم
الصواب فوكم وفى تمسك المجسمة خبر مبتداء محذوف تقديره وفى تمسك المجسمة
طريقان والنكرة تخصصت بتقدم الظرف كقوله فى الدار رجل وفى عبارته
تسامح لانه ليس فى تمسك المجسمة طريقان بل فى النصوص التى دلت على ثبوت
التشابه طريقان وقوله مذهب السلف ومذهب الخلف فهما مبتدآن وخبرهما ان
ان يصدقها وان يأولها والجملتان من مبتداء وخبر مرفوعتان المحل على انهما
خبران لمبتدان محذوف فان احدهما احدهما وثانيهما ثانيهما كما قررناه فان قيل
صانع العالم حى الى اخره اقول لما فرغ من اثبات الصفات السلبية شرع فى اثبات

الصفات الثبوتية اى التى يجوز اثباتها لله تعالى وقال صانع العالم حي يجوز ان يوصف بكونه حيًا ولما افاد انه سميعًا بصيرًا الى غير ذلك من صفات الكمال نحو كونه مريدًا وخالقًا ورازقًا واستدل عليه من وجوه احدها نقلي والثاني والثالث عقلي اما الاول فقوله تعالى هو الحي لا اله الا هو ولا يحيطون بشيء من علمه انزله بعلمه هو الخالق البارئ المصور ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وغير ذلك من النصوص والاخبار الواردة على هذا النهج واما الثاني فلانه لو لم يكن ذاته تعالى متصفا بهذه الصفات لكان متصفا بنقايضها اعني الموت والجهل والصمم والعمى والعجز والاضطرار ولكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانه لو لم يوصف بنقايضها على تقدير انه لم يتصف باعيانها لزم ارتفاع النقيضين وانه محال واما بيان بطلان التالي فلان هذه النقايض نقايص والنقصان على القديم البارى محال واما الثالث فلان وجود العالم على ما كان عليه من الاحكام والاتقان وبديع الصنعة وعجيب النظم والترتيب وتركيب الافلاك وما فيها من الكواكب السيارة وما يرى من العجايب في ابدان الحيوانات من الحيوة والتمييز والاهتداء الى اجتلاب المنافع واتقاء المضار وما فيها من الحواس وما في الاجسام الجمادية من البدايع والخاصيات التى اودعت فيها على وجه لو تامل دون البصيرة الموصوف بدقة الفكر وحدة الخاطر وكمال الذهن لما وقف على كنهها بل على جزء من الف جزء مما فيها من اثار كمال الحكمة ولطف التدبير لن يتصور من الميت العاجز الجاهل الاعمى الاصم يجري العلم بذلك مجرى الاوايل البديهة ويستدل ايضا على اثبات بعض هذه الصفات وهو القدرة والعلم بدلالة المحدثات عليهما لان الفعل لا يتاتى بدون القدرة ولا احكام يحصل بدون العلم وعرف ثبوت الحيوة ايضا بدلالة المحدثات عليها اذ احكام

عالم

والاعدا

الفعل كالابصود الامن قادر عالم لا يتصور الا من حي اعلم انه اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى حيوته فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حيوته تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون من المتكلمين الى ان حيوته تعالى عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي هذه الصحة وذهب كثير من الاوايل المنتسبين الى الفلسفة الى ان كل اسم يجوز اطلاقه على المحدث لا يجوز اطلاقه على الله تعالى حقيقة بل لو اطلق لاطلق على سبيل المجاز وبعضهم يقولون ان اطلاق هذه الصفات على الله تعالى حقيقة وعلى المخلوقات مجاز واستدلوا عليه بانه لو اطلق على الخالق والمخلوق على سبيل الحقيقة ليوجب التشابه والمماثلة كالاوصاف المذكورة فانها تطلق حقيقة على المحدثات فلا يطلق على الله تعالى احترازا عن المماثلة من الشيئين تثبت بمجرد الاشتراك عندهم لكن في اوصاف الاثبات دون السلب فانهم يقولون انا لا نقول انه موجود بل نقول انه ليس بمعدوم ولا نقول انه حي عالم قادر ولكن نقول انه ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز وساعدهم على هذا الهذيان بعض الباطنية وزعم بعضهم انه تعالى لا يوصف ايضا بشيء من اوصاف النفي وقالوا ان من قال انه موجود شبهه بالموجودات ومن قال انه ليس بموجود شبهه بالمعدوم فلا يقولون انه شيء ولا انه لا شيء ولا انه جسم وهذا كله هذيان لا يقبله عقل وخروج عن المعارف والتحاق بالمتجاهلة من السوفسطائية حيث اثبتوا واسطة بين السلب والايجاب والوجود والعدم واستدل المصنف رحمه الله على بطلان مذهبهم بقوله لانها اى لان المماثلة لو ثبتت بمجرد الاشتراك في التسمية لكانت المتضادات متماثلة كالسواد والبياض فانهما مشتركان في مجرد التسمية بالعرض والشيئية والوجود وكالحركة والسكون والقدرة والعجز وغير ذلك فانها كلها مشتركة في كونها موجودة

وشيئاً لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فظاهر واما بيان بطلان
اللازم فلان تعارف ارباب اللغة يشهد ببطلان هذه القضية وللقائل ان يقول
لانسلم ان اللازم باطل لان الخصم يصطلح ان المماثلة تثبت بمجرد الاشتراك
ويقول بثبوت المماثلة بين المتضادين من جهة الاشتراك في الشيئية والوجود
والعرض لا من جهة التضاد فيه وهذا الدليل المنقول عن قدماء الفلاسفة
على نفي كونه تعالى عالما هو ان العلم اما ان يكون صفة كمال او لم يكن والثاني محال لوجوب
تنزيهه عما يشين والاول ايضا محال لان الموصوف به ح كان ناقصا لذاته مستكملا
بغيره اعني صفة العلم تم كلامه وفيه بحث لان الفلاسفة لم يستدلوا بهذا
الدليل على انه تعالى ليس له علم بل انهم اثبتوا العلم لله تعالى لكنهم ينكرون انه
زايد عليه واستدلوا على ان علمه تعالى عين ذاته لا زايد عليه وبهذا قلنا قول
صاحب الصحايف ثم اختلفوا في الصفات الحقيقية فقالت الفلاسفة انه عين الذات
واحتجت الفلاسفة بوجوه فالاول لو كانت لله تعالى صفة زايدة فهي ان لم تكن
صفة كمال لزم نفيها وان كانت صفة كمال لزم الاستكمال الى اخره ويمكن ان يستدل
على نفي المماثلة لا يثبت بمجرد الاشتراك في التسمية بان اطلاق اللسان وتعريفه لا دخل
له في اثبات المماثلة بل هي ثابتة بالاشتراك في المعنى وان لم يطلق عليه لفظ فانا
اذا رأينا شيئين متماثلين عرفنا تماثلهما وان لم نسم ولا يطلق عليهما واذا رأينا
غير متماثلين عرفناهما كذلك وان اطلق عليهما لفظ كما اذا رأينا بياضين
فسمينا احدهما باسم والاخر باسم آخر لا يثبت بينهما مخالفة بمخالفة الاسم و
ولا يزال المماثلة الثابتة بمخالفة الاسم ولو سمينا البياض والسواد باسم واحد
لا يوجب ذلك التماثل بينهما وارتفاع المخالفة الثابتة فينهما ح لا يثبت المماثلة
بمجرد التسمية فان قيل اذا قلتم انه موجود عالم حي فقد اثبتم المماثلة بينه وبين

ومن المخلوقات من حيث الوجود والعلم والحيوة وان نفيتم المماثلة من وجوه آخر
ح تثبت المماثلة في الجملة قلنا انما يلحق بالاسم المشترك ما يوجب نفيها بسؤال
الوهم من معنى المماثلة وان لم يكن اللفظ متوقفا الا لكن صيانة منا الاوهام من
ارادته اي لا تجرية بالحقايق عن لحوق وصمة وعيب فنقول هو موجود لا
لا كالموجودين حي لا كالاحياء عالم لا كالعلماء وكذا في جميع الصفات ليحترز
عن المماثلة في الجملة وابو حنيفة رضي الله عنه هو السابق في هذه النصيحة لعامة
الخلق ثم تبعه المتكلمون في ذلك والحق ان هذا البحث والاختلاف راجع الى
نزاع لفظي واصطلاحي ولا مناقشة فيه اللهم الا ان يقال ان اطلاق الاسم على
الله تعالى توقيفي فاذن الشرع وارد على اطلاق هذه الصفات فيجوز اطلاقها
على الله تعالى وفيه ما فيه فالاول له حيوة وعلم الى اخره اقول لما ثبت ان الله تعالى
حي عالم قادر الى غير ذلك وجب ان يثبت المعاني التي يشتق هذه الصفات منها
اعلم ان العقلاء اختلفوا في اثبات هذه المعاني فقال اهل السنة والجماعة
ان الله تعالى عالم بالعلم حي بالحيوة قادر بالقدرة سميع بالسمع بصير بالبصر
يعني له حيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر وراء الذات لا هو ولا غيره
كما سياتي ان شاء الله تعالى وقالت المعتزلة ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات
حي بلا حيوة بل بالذات قادر بلا قدرة بل بالذات وكذا الباقي يعني انه عالم
لا من جهة قيام العلم الذي هو الصفة بل من جهة ذاته عالم فيكون علمه ذاته
وكذا الباقي لنا ان نستدل على مطلوبنا بوجوه الاول ان المعاني التي تفهم من
الصفات لغة وعرفا وعقلا مثلا ادراك معنى الشيء من العلم والتمكن من الفعل
والترك من القدرة وادراك المسموعات من السمع وادراك المبصرات من البصر
وعلى هذا لا تخلو من ان يكون ثابتة لله تعالى او لا فان لم يكن ثابتة يلزم النقصان
لان هذه المعاني كمالات ونقايضها نقايص وهذا ظاهر ودي ولو كانت ثابتة كانت

زائدة بالضرورة لان تلك المعاني يمتنع قيامها بذاته وان كان المراد بصفات الله
تلك المعاني المعقولة المتعارفة فهي زائدة قطعا وان كان المراد بها عين الذات
دون هذه المعاني فيكون الفاظ تلك الصفات كالعلم والقدرة والحيوة مع اسماء
الله تعالى اسماء مترادفة لذات الله تعالى فلا يكون بين لفظ الله ولفظ العلم
والقدرة والحيوة وغير ذلك فرق في المعنى فيلزم نفي الصفات ج ان العلم لو كان
ذاته لكان ذاته ايضا علمه بالعكس المستوي ثم يصدق ان نقول نعبد علمه كما يصدق
ان نقول نعبد ذاته والحال ان الكعبي رئيس المعتزلة قال ان من قال نعبد علمه فهو
كافر فيبطل مذهبه بقوله د ان علمه وقدرته لو كانا ذاته تعالى لكان علمه قدرته
وقدرته علمه فيقدر بما به يعلم ويعلم بما به يقدر وانه محال في الشاهد فكذا في الغائب
ويلزم ايضا ان يكون كل ما هو معلوم له مقدوره وكل ما هو معلومه مقدور له
وذاته تعالى وصفاته معلوم فيكون مقدورا له واذا لم يكن مقدورا له لا يكون معلوما
له وانه محال وافعال العباد لما كانت معلومة لله تعالى كانت مقدورة له تعالى
وانتم ابيتم هذا ه ان العلم لو كان عين ذات الله تعالى والوجود ايضا عندكم
عين حقيقته فيلزم ان يكون العلم عين الوجود وذلك باطل ضرورة لعلم كل احد
ان العلم معنى يدرك الاشياء وليس الوجود كذلك احتجت المعتزلة بانه تعالى
لو كان له حيوة وعلم وقدرة وراء الذات لثبت المماثلة بينه تعالى وبين المخلوقات
لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فموقوف على بيان مقدمة وهي
ان للعلم والقدرة والحيوة وغير ذلك من هذه الصفات لها اربعة اوصاف
فلنمثل في العلم حتى يعلم الباقي منه فنقول ان للعلم اربعة اوصاف بعضها اعم من البعض
الوجود والحدوث والعرض والادراك من حيث هو فالوجود اعم من الباقي لان
كل حادث وكل عرض وكل ادراك موجود من غير عكس كلي والحدوث اعم من العرض
والعرض اعم من الادراك من حيث هو فيكون الكل اعم من الادراك لان الاعم من الاعم

ما هو ن

اعم

اعم فيكون الادراك من حيث اخص من الجميع اذا عرفت هذا فنقول ان المماثلة
تثبت عندهم بالاشتراك في اخص الاوصاف اذ العلم يماثل العلم في كونه هو
الادراك لا في كونه الموجود والمحدث والعرض فالمخلوق متصف بالعلم فلو اتصف
الله تعالى به لثبت التماثل بينهما في كونهما عالمين لا في سائر الصفات لان
المماثلة بين المتماثلين تثبت بما تثبت به المخالفة بين غيرهما فالسواد يخالف
البياض بكونه سوادا لا بكونه موجودا او عرضا او لونا فدل ان السواد يماثل
السواد بكونه سوادا واما بيان بطلان التالي فلما مر من ان الله تعالى ليس
كمثله شيء واذا ثبت هذا في العلم يثبت في الباقي ايضا ومن المصنف رحمه الله بطلان
مذهبهم بقوله فالقدرة الحادثة نقول منع ان يقال ان القدرة على حمل من كقدرة
الصبي الذي يحمل الشيء الذي وزنه قدر من تساوي القدرة التي يحمل بها اي بالقدرة
عين المعمر ذلك الشخص مائة من كقدرة الشاب الذي يحمل الشيء الذي
وزنه قدر مائة من في اخص اوصافها اي في اخص اوصاف القدرة وهو كونها
التمكن من الفعل والترك لا كونها موجودة او عرضا ولا يماثلها اي لا يماثل
القدرة الاولى الثانية وهذا المنع في الحقيقة راجع الى منع الملازمة اي لا نسلم
ان الاشتراك في اخص الاوصاف يثبت المماثلة هذا تقرير ما في المتن ولقائل
ان يقول لا نسلم ان المماثلة ليست بثابتة في القدرتين المذكورتين بل هو
عين النزاع فان قيل للخصم ان يعارض ويقول ما ذكرتم وان دل على ان له
تعالى علما وراء الذات لكن عندنا ما ينفيه من وجوه آ انه لو كان له تعالى
علم وراء الذات لتعدد القديم لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فظاهر واما بيان بطلان التالي فلان الله تعالى كفر القوم الذين اثبتوا تعدد
الاله بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وبيانه

انه لو كان له علم لزم ان يكون فوق الله تعالى عالما وبطلان اللازم ملزوم لبطلان
الملزوم بيان الشرطية قوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم وبطلان اللازم ظاهر وده
وج آن الله تعالى لو كان له علم فان لم يعلم علمه فهو محال وان علم علمه فان علم بذاته
فهو المدّعى وان علم بعلم اخر لزم التسلسل وهو محال وان علم العلم بنفس
العلم ففيه جعل المعلوم والعلم واحدًا ولما جاز وجود معلوم بنفسه لم لا يجوز عالم
بنفسه وكذا لما جاز كون معلوم بعلم هو نفسه لم لا يجوز عالم بعلم هو نفسه اجيب
عن الاوّل بانا لا نسلّم انه يلزم تعدد القدم وانما يلزم ان لو كان لعلمه وجود خارجي
بالاستقلال وانه ممنوع وعن الثاني بان المراد من قوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم
المخلوق لا مطلقا اعمالا للايات الدالة على ثبوت العلم كقوله انزله بعلمه وغير ذلك
او نفيًا للتعارض وعن الثالث بانه علم علمه بعلم هو نفسه اذ علمه شامل للمعلومات
ومن جملتها علمه بوجود علمه وعلمه معلوم ولا استحالة في كون المعلوم معلومًا
بعلم هو نفسه اذ في الشاهد كل من علم شيئا علم علمه بنفس ذلك العلم واما المستحيل
ان يعلم ما ليس بعلم وهو الذات كما زعمتم فان قيل ان الشيخ ابا منصور الماتريدى
رحمه الله يقول ان الله تعالى عالم بذاته حي بذاته قادر بذاته قولا انه نفي هذه المعاني
واختار قول المعتزلة قلنا انه لا يريد بهذا القول نفي الصفات لانه اثبت
الصفات جميعها واتى بالدلائل لاثباتها ودفع شبهاتهم على وجه لا مخلص للخصوم
عن ذلك غير انه اراد بذلك القول دفع وهم المغايرة وان ذاته ذات يستحيل
ان لا يكون عالما قال المصنف رحمه الله في شرحه فان قيل لو كانت هذه
الصفات ثابتة لكانت باقية ولو كانت باقية فاما ان يكون باقية بلا بقاء او ببقاء
فان كانت باقية ببقاء ففيه قيام الصفة بالصفة وقد انكرتم علينا في مسئلة
بقاء الاعراض وادّعيتم استحالته وان كانت باقية بلا بقاء فلم لا يجوز ان يكون

ان تكون الذات قادرًا بلا قدرة عالما بلا علم ولما صفة من هذه الصفات باقية
ببقاء هو نفس تلك فيكون علمه على الذات بقاء لنفسه فيكون الذات بالعلم عالما
والعلم بنفسه باقيا اقول وفي جوابه نظر لان البقاء ايضا صفة من صفاته تعالى
فيلزم ان تكون صفة ما عين اخرى وقد قال بعضهم ان كل صفة مع صفة اخرى
لا هي ولا غيرها فيكون قوله متناقضين والجواب الصحيح اذ اخترنا ان هذه
الصفات باقية ببقاء هو كذلك ففيه قيام الصفة بالصفة وقد انكرتم علينا قلنا
البقاء امر اعتباري لا وجود له في الخارج كما مرّ فلا يحتاج الى محل قام به فلم يلزم
ما ذكرتم قال وعندنا هو الى اخره اقول اى عند بعض اهل السنة والجماعة
وهو الاشعري ومن تابعه يثبت المماثلة بالاشتراك بين الشيئين في جميع الصفات
حتى لو اختلفا في وصف واحد لا يثبت المماثلة وان اشتركا في اوصاف كثيرة
كالسواد والبياض فانهما اذا اختلفا في وصف واحد وهو قابضية البصر
في السواد وعدمها في البياض مثلا لا يثبت المماثلة بينهما وان اشتركا
في اوصاف كثيرة وهو كونهما موجودًا او عرضا وحادثا او لونا لان تعريف
المثلين عند الجماعة ما يسد احدهما مسد الاخر وايا قيد الحد بالشيئين
لان الشيء الواحد لا يماثل نفسه ويساد احدهما مسد الاخر لانهما لو لم يسد
احدهما مسد الاخر لا يعد مثلا له وان كان بينهما موافقة كثيرة اذا عرفت
تعريف المثلين فنقول لا يثبت المماثلة بين الله تعالى وبين المخلوقات بسبب
اتصافه بالعلم والحيوة والقدرة وغير ذلك لانه يمتنع ان يسد واحد
من المخلوقات مسدّه فلا يثبت المماثلة بينهما قوله ثم علمنا الى اخره
كانه عدول عن مذهب الاشعرى وقال وليس سلمنا ان المماثلة يثبت
بين الشيئين في اخص الاوصاف لكن شرط ان يكون احدهما سادًا
مسد الاخر في ذلك الوصف كما يقال زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان

الى آخره اقول لما فرغ عن اثبات الصفات شرع في ابانة انه هل يجب علينا ان نعلم جميع الصفات
على التفصيل ام لا فعندنا يجوز ان يكون لله تعالى صفات واسماء لا نعرفها على التفصيل وعند
المعتزلة يجب ان يعلم صفاته واسمائه على التفصيل وتمسكوا بانه لو كان له صفات
لا نعرفها لا يتحقق معرفة ذاته تعالى لان معرفة الشيء تبيينه كما هو ولم يتحقق ذلك
الا بالمعرفة بجميع صفاته قلنا في جوابهم ان الله تعالى لا يوجب على العباد شيئا الا بحسب
الوسع والطاقة لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وصفاته الجلال ونعوته
الكمال اعظم من ان يكون عقول البشر تدركها فلا يجب علينا معرفتها على التفصيل
ودليلنا قوله صلى الله عليه وسلم في دعائه المشهور اسالك بكل اسم هو لك سميت به
نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت في علم الغيب عندك
فدل هذا الدعاء من النبي عليه السلام انه لم يعلم جميع اسمائه والا لكان سواله بقوله او استاثرت
على الغيب عندكم عبثا وانه محال على النبي صلى الله عليه وسلم وقوله عليه السلام
انا اعلمكم واخشاكم فدل هذا الحديث انه صلى الله عليه وسلم يعرف من صفات
الله تعالى ما لا يعرفه ومع ذلك صحت معرفتنا الله تعالى وليس لاحد ان يقول لم يعرف
الله غير السوال قال ولا يقال صفاته الى اخره اقول ولا يجوز ان يقال
صفات الله تعالى تحل ذاته اي يكون قوام الصفات ووجودها بذات الله تعالى ولو
كانت موجودة بذات الله تعالى او ذاته محل صفاته اي لا يجوز ان يقال ايضا
ذات الله تعالى محل صفاته اي في ذاته يقوم ما حل فيه لان الحلول هو السكون و
الاستقرار كما يقال حل فلان بمحل كذا والمحل المسكن والصفة لا توصف بالسكون
وكذا هذا في صفات الاجسام فلا يقال حل السواد الجسم الا على سبيل المجاز
ولا يستعمل في صفات الله تعالى على سبيل المجاز لوجوب الاجتناب في صفاته تعالى
عما يوهم الخطاء حسب وجوب الاجتناب عما يوجب الخطاء وهو انه

انه لو قلنا كذلك لتوهم التغاير بين ذات الله تعالى وصفاته وسياتي ان صفات الله تعالى
لا يجوز ان يكون غيره وايضا لو قلنا كذلك لتوهم الافتقار وهو محال على صفات الله تعالى
ولا يجوز ان يقال ايضا ان صفاته تعالى معه اي مع ذاته لانها ليست قائمة بنفسها حتى
يكون معه ولانه يوهم ان كل واحد من الذات والصفة موجود بدون الآخر وانه
محال ولا يجوز ايضا ان يقال صفاته تعالى في ذاته لانه تعالى لا يتصور ان يكون ظرفا
لصفاته والصفات ايضا ليست بمتمكنة فيه ولا يقال ايضا ان صفاته مجاورة لذاته
لانه غير مماس له لما انه لا يقبل المماسة ولانه لا يقبل المفارقة لان المفارقة تستعمل في
المتغايرات ولا تغاير فيما نحن فيه ويقال صفاته قائمة بذاته والاشعري لم يغير بهذه
العبارة بل قال ان علمه موجود بذاته ثم لان لفظة القيام في الصفات مجاز ولفظة
الوجود حقيقة قال وصفاته الى اخره اقول لما فرغ من اثبات الصفات وبيان انه
يجوز ان يكون لله تعالى صفات لا يعرفها على التفصيل شرع في بيان انه هل هي
عين الذات ام غيره فنقول اختلف العقلاء في هذه الصفات الوجودية فقالت
الفلاسفة انها عين الذات وقالت المعتزلة انها غير ذات الله تعالى على معنى انها
معان زائدة على ذات الله تعالى وقال اهل السنة من الاشاعرة وغيرهم من الحنفية
رضي الله عنهم ان هذه الصفات دون الوجود لا عين الذات ولا غيرها وا الوجود عينها
حجة الفلاسفة انه لو كانت لله تعالى صفة زائدة فهي ان لم يكن صفة كمال لزم نفيها عنه
لانه لا يوصف بالنقصان وان كانت صفة كمال كان الله تعالى ناقصا من جهة الذات
مستكملا بغيرها لانه تحصل بها كمال الذات اجيب ان صفة الكمال اذا كانت ناشئة
عن الذات كان ذلك غاية كمال الذات اذ كمال الذات ليس الا ان يكون الذات
مقتضية للكمالات والنقصان انما يكون ان لو كان الكمال حاصلا عن الغير اعلم
اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم لما علموا امتناع كون الصفات عين الذات
بالدلائل التي مرت وكان عندهم ان غير الله تعالى لا يجوز ان يكون قديما لامتناع

تعدد القدماء عندهم ذهبوا الى ان الصفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيرها وفسروا
الغيرين على وجه صح ذلك والمشهور منهم ان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما
عن الآخر اما بالمكان كالجسمين او بالزمان كالاب والابن او وجود وعدم كالموجود
مع المعدوم فان ذات الله تعالى يمتنع ان يوجد بدون صفاته وينفك عنها وكذا صفاته
يمتنع ان يوجد بدون ذاته تعالى وينفك عنه فلا يصدق حد الغيرين على ذات الله تعالى مع
الصفات فيلزم بمجموع الدليل وتعريف الغيرين ان صفاته تعالى لا عين ذاته تعالى وهذا
كالواحد مع العشرة فان الواحد لا عين العشرة ولا غيرها اما انه لا عينها فظاهر
لان العشرة مركبة من الواحدات والواحد جزء واحد والجزء ليس عين الكل واما انه
لا غيرها فلامتناع انفكاك احدهما عن الآخر لان العشرة لا توجد بدون الواحد والواحد
ايضا لا يوجد بدون العشرة موجود العشرة يوجب وجود الواحد وعدمها يوجب
عدمه وكذا بالعكس فان قيل يجوز امرين لا يكون احدهما عين الآخر ولا غيره ٥
محال لان كل امرين فرضا فان كان المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر فاحدهما
عين الآخر والا فاحدهما غير الآخر قلنا لا نسلم ان الغير هو هذا عندنا بل هو الذي مر
ذكره فان قيل اذا ادعيتم بقولكم ان الصفات لا هو ولا غيره بحسب الوجود الخارجي
فلا انها ليست غيره لان المفهوم من هذه الصفات غير المفهوم من ذات الله تعالى
قلت لا نختار هذا ولا ذاك بل نختار امرا اعم منها ونقول ان صفاته ليست عين
ذاته وليست غيره مطلقا ويصدق بحسب هذين الاعتبارين المذكورين
فان قيل ان ذاته تعالى غير الانسان وعلمه ايضا غير الانسان ينتج من الشكل
الثاني ان ذاته تعالى غير علمه وعلمه غير ذاته بالعكس المستوي فيلزم ويقال
هما غيران وكذا في سائر الصفات قلت لا ننكر كون الذات والصفات اغيارا
للمحدثات وانما ننكر ان يكون متغايرة في انفسها وهذا كما يقال في السوادين ان كل واحد
منهما مخالف للبياض ولا يجب ان يكونا متخالفين لانفسهما فان قيل انكم سلمتم بهذا الجواب صدق

صدق الصغرى والكبرى فكيف يمكنكم منع النتيجة اذ ثبوت الدليل ملزوم لثبوت
المدلول قلنا لا نسلم ان الشكل الثاني منتج من الموجبتين لان شرطه اختلاف المقدمتين
بحسب الكيف وقال بعض اهل السنة الغيران هما الذاتان ليست احديهما الاخرى
ولا شك ان صفات الله تعالى بالتفسيرين ليست عين ذات الله تعالى ولا غيرها
ثم اهل السنة تسلموا ان صفات الله تعالى وراء الذات وفسروا الوراء بما ليس
مفهومه نفس مفهوم الاخر وقالت الكرامية حد الغيرين هو الشيئان ثم لما
كان ذات الله تعالى شيئا وصفته ايضا شيء فهما شيئان فكانا غيرين وهكذا
عين مذهب المحققين اعلم انه يعلم من اصطلاحهم وتعريفاتهم الغيرين بان النزاع
في صفات الله تعالى انها ليست غيرها ولا عينها نزاع لفظي يعني وقع النزاع في معنى
لفظ الغيرين لان الكل قائلون ان صفات الله تعالى على ذينك التفسيرين ليست
غير ذاته تعالى ولا عينها واهل السنة يسلمون انها غيرها بتفسير الخصم مع
لا خلاف من جهة المعنى وكذا كل صفة مع صفة اخرى لا يجوز ان يقال احدى الصفتين
عين الاخرى ولا غيرها بتفسير ما مر من الدليل اعلم ان المصنف رحمه الله لو اخر
هذا البحث عن جميع الصفات الثبوتية انسب فان قوله صانع العالم متكلم الى الخ
اخر من جملة الصفات الثبوتية انه تعالى متكلم وانما اختار المصنف رحمه الله هذه
العبارة التي هو صانع العالم دون غيرها من قوله واجب الوجود والله تعالى متكلم
في هذا الفصل وفي غيره من الفصول المتقدمة والمتاخرة اشارة الى وجود العالم بجميع
اجزائه ووجود الحوادث اليومية كلها بصنع الله تعالى بلا واسطة لان اللفظ اذا اطلق
ينصرف الى الكامل ولا كمال في الصنع الا اذا كان العالم متحققا من الله تعالى بغير واسطة
وهو مذهب جمهور المليين اذا عرفت هذا فنقول اتفق اهل الملة على كونه تعالى متكلما
لكنهم اختلفوا في معنى كلامه تعالى فان اهل السنة والجماعة قالوا هو المعنى القائم بذات الله
تعالى وهو المسمى بالكلام النفسي وليس من جنس الحروف والاصوات غنية عن التعريف

وبعض العقلاء جعلها جنسا للنوع من الحركة فيها وهو ضعيف لان حاملها يتحرك بالتموج
فيظن حركته وزعم قوم انها اصطكاك الاجسام الصلبة وقيل هو القرع والكل باطل لان
كلا ذلك مبصر لا مسموع واما الحرف فقد ذكر الشيخ ابو علي بن سينا في الشفاء انه هيئة
عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع
وانما قلنا ان كلام الله تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات لان الحروف والاصوات
مسموعة والكلام النفسي غير مسموع على اصل الاشعري فلا يكون هو الحروف
والاصوات ولان كلام الله تعالى قديم والحروف والاصوات ليست بقديمة ينتج لنا ان
كلام الله تعالى ليس بحروف ولا صوت اما بيان الصغرى فلما سبق انه قديم وان
اما بيان الكبرى فلان الحروف والاصوات اعراض محتاجة الى محل وكل ما هو محتاج
فلا يكون قديما والحروف مع الاصوات يسمى الكلام الحسي وهي الدالة على الكلام النفسي
وتحقيق الكلام النفسي ان الشخص اذا اراد ان يامر او ينهى او يخبر او يستخبر
تصور في نفسه قبل تلفظ هذه العبارات معانيها وهذا المعنى المتصور يسمى كلاما
نفسيا ثم اذا عبر عنه بهذه العبارات المذكورة بلفظ او كتابة او اشارة فهو الكلام
الحسي ومغايرة الكلام الحسي والنفسي بينة لان الكلام الحسي يختلف باختلاف
العبارات دون الكلام النفسي كما انا نعبر عن قيام زيد بعبارات عربية وفارسية
وتركية فهذه العبارات المختلفة كلام حسي والمعنى واحد من هذه العبارات وهو
الكلام النفسي وغير متجزئ اي كلام الله تعالى غير متجزئ ولا متبعض لان التجزي
والتبعض من خواص الجسم وهو من امارات الحدوث كما مر منافي للسكوت اي كلام
الله تعالى مناف للسكوت بمعنى انه ينافي ان يثبت تارة ويزول اخرى كما في الكلام الحسي
لان السكوت حينئذ يكون حادثا وذات الله تعالى محال ان يتصف بالحدوث ولان سكوت
الكلام النفسي هو الامساك عن الفكر والعقل كما في الطفل والبهائم وذلك محال
على الله تعالى لانه نوع غفلة وان السكوت يذكر استعمال آلة الكلام اعم من ان يكون نفسيا

نفسيا او حسيا في الكلام والله تعالى يستحيل عليه الآفة فيستحيل وصفه
بانه ساكت فان قيل ما الفرق بين العلم والكلام النفسي على تفسيركم الكلام النفسي
قلنا الفرق واضح لان الكلام النفسي لا بد وان يكون فيه قصد الخطاب امام النفس
او مع الغير دون العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان لصار كلاما قوله
غير متجزئ وقوله مناف مجروران على انهما صفتا واحد فالذي هو به آمر ناه الى آخره
اقول اي الله تعالى بكلام واحد آمر ناه مخبر قوله ولا يبعد ذلك جواب سؤال
مقدر تقديره ان يقال ان الكلام واحد والامر والنهي والخبر والاستخبار كلها
متخالفة والصفة الواحدة يستحيل ان يكون امرا ونهيا وغيرهما فوقع ما استحيل
ان الصفة الواحدة لا يكون علما وقدرة وارادة لثبوت التضاد بين الامر
والنهي وانعدام ذلك بين القدرة والعلم والارادة فكيف يكون الكلام الواحد امرا
ونهيا وغيرهما وتقرير الجواب ان يقال لا يبعد ذلك اي لا يبعد ان يكون
الكلام الواحد امرا ونهيا وخبرا وغيرها من اقسام الكلام لان مرجع الكل الى
الواحد وهو الخبر لان الامر هو الخبر بانه لو فعل المخاطب لاستحق المدح و
لو تركه لاستحق الذم والنهي بالعكس اي فعل لاستحق الذم ولو تركه لاستحق
المدح والاستخبار في معنى قوله الطلب منك الاقبال وهذا يجوز في الشاهد فكذا
في الغايب كمن اصطلح مع غلمانه اني اذا قلت زيد كان كذا كان امرا للصوم لبشير بالنهار
وامرا بالفطر له بالليل ونهيا عن الخروج من الدار واخبارا بدخول الامير
البلد وامرا لسالم بالفطر بالنهار ونهيا لبزيع عن لزوم البيت واستخبارا عن
عزيمات ذلك عن ولادة الجارية ثم قال بعد الوصل زيد فهم منه هذه الاشياء
فكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا على التفصيل الذي مر ولم يكن ذلك مستحيلا
فكذا هذا فيكون كلام الله تعالى امرا بما امر به في حق من امر به في الوقت
الذي امر به ونهيا عما نهى عنه في حق من نهى عنه في الوقت الذي نهى عنه

واخبارًا وامرًا ونهيًا واستخبارًا على الوجه الذي يليق به ويظهر كله بهذه الصفات
النطقية في العبارات الدالة عليها هذا تقرير ما قالوا وفيه نظر لان اعتبار الكلام في اللغة
والعرف والعقل بالنسبة الى مدلوله ومعناه وضع اللفظ له لا بالنسبة الى ما يفضي
اليه مدلوله على تقدير واعتبار ولو اعتبر مثل هذه لجاز اعتبار ذلك في الخبر ايضًا فجاز
جعله امرًا ونهيًا وغير ذلك فيقال الخبر بمعنى الامر لفهم معنى الخبر واستماعه يدل
انّ السامع متى يفعل بقول له المتكلم افهم واسمع وجاز ان يقال الخبر نهي عن الغفلة
وغيرها وحينئذ يرتفع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى آخر غير ما يفهم قال
وهذه العبارات الى آخره اقول لما تقرر معنى الكلام عند اهل السنة فيقول
هذه العبارات التي تكتب في المصاحف ليست كلام الله تعالى لانها مخلوقة وكلامه
تعالى غير مخلوق فينتج ان هذه العبارات ليست كلام الله تعالى اما بيان الصغرى
فلان العبارات هي الاصوات والحروف وكلها حادثة لانها محتاجة الى المحل
وكل ما هو محتاج الى المحل يكون حادثًا فيكون مخلوقة واما بيان الكبرى فما سيجيء
واما تسمية هذه العبارات بكلام الله تعالى مجازًا تسمية الدال باسم المدلول
لانها دالة على كلام الله تعالى وكلامه مؤدّى بهذه العبارات كما انا نسمي لفظ الانسان
بالكلي باعتبار مدلوله الذي هو الكلي ونسمي لفظ زيد بالجزئي باعتبار مدلوله
الذي هو الجزئي فان عبّر عن كلامه تعالى بالعبارة العربية فهو اي الكلام
قرآن اي يسمى قرآنًا وان عبّر بالعبارة العبرية فهو توريت اي يسمى توريتًا وان
عبّر بالسريانية يسمى انجيلًا لا اختلافًا للكلام واحد وان اختلفت العبارات المؤدية
وهذا كما يسمى الله تعالى بعبارات مختلفة بالسنة ولا بلسان واحد بالفاظ مختلفة
كما تقول بالعربية الله وبالفارسية خداي وبالرومية ابنوس وبالهندية
كوبار وبالخوزنية ... وبالعبرانية ... وبالتركية بيادور وبالبلغارية
تنكري وبالسريانية ايلاه وبالعبرانية عيلاه مع ان ذات الله تعالى واحد

فبالاختلاف هذه العبارات لا تختلف ذات الله تعالى بالاتفاق فكذا كلامه لا تختلف باختلاف
العبارات ثم اختلفوا في الالفاظ التي هي الدالة على كلام الله تعالى فقال قوم خلق الله
في صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وقال قوم
انه لفظ جبرئيل عليه السلام لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين
مطاع ثم امين وزعم الآخرون انه النبي عليه السلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك
لان النزول على القلب انما يكون للمعنى فيكون اللفظ لفظ محمد صلى الله عليه وسلم
والمذهب الاول اقرب الى الكمال والعظمة واوفق بكلام الله تعالى وكونه معجزًا والله اعلم
قال وقالت المعتزلة الى آخره اقول لما بيّنا مذهب اهل السنة والجماعة نشرع
في بيان مذهب المعتزلة وهم قوم يقولون بالتوحيد ووجوب العدل وان المعارف
كلها عقلية وجوبًا وحصولًا قبل الشرع وبعده وهم قائلون بان كلام الله تعالى عبارة
عن الحروف والاصوات وهما حادثان ما احدثه الله تعالى فيكون كلامه مخلوقًا ومعنى
كون الله تعالى متكلمًا عندهم كونه خالق الكلام في اللوح المحفوظ وقبل خلقه لا يكون متكلمًا
فصار متكلمًا بعد خلقه في اللوح المحفوظ ومعناه انه مخبر مستخبر لانه خلق
الامر والنهي والخبر والاستخبار وتمسكوا على حدوثه تعالى عبارة عن الحروف والاصوات
وانها مخلوقة بوجهين احدهما عقلي والآخر نقلي اما العقلي فلان الكلام في الشاهد
من جنس الحروف والاصوات فكذا في الغائب ... في الغائب كلامًا على خلاف
ما هو المعقول في الشاهد كان خارجًا عن قضية العقل ... مثالها انْ ثبت في الغائب
حركة ليست من جنس النقلة او اثبت سكونًا فيه ليس من جنس القرار او سوادًا
ليس من جنس الالوان وهذا كله خارج عن قضية العقل فكذا هنا واما النقلي
فكقوله انا جعلناه قرآنًا عربيًا والجعل والتخليق واحد فيكون مخلوقًا وقوله تعالى
ما يأتيهم من ذكر محدث والمحدث مخلوق فيكون مخلوقًا وقوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والتمسك به من ثلاثة اوجه احدها انه جعل القول جزاء

للارادة والجزاء لابد ان يكون بعد وجود الشرط فيكون قوله حادثا والثاني انه
ذكر يكون الكائن عقيب الفاء وانه للتعقيب فيقتضي ان يكون المكون عقيب قوله
كن من غير فصل والمتقدم على المحدث بزمان لا يكون قديما والثالث ان قوله
كن مركب من حرفين متعاقبين لا يمكن النطق بهما في وقت واحد وله بداية ونهاية
فلا يكون قديما وقوله تعالى حتى يسمع كلام الله والمسموع حروف واصوات وهي محدثة
فيكون كلامه محدثا اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف
والاصوات وسنبين سيأتي وعن الثاني اعني النقلي بان المراد من قوله تعالى جعلناه قرانا
عربيا العبارة عن الكلام بلسان العرب يعني خلقنا الحروف والاصوات التي هي دالة على ذلك
المعنى القائم بالذات ولا نزاع لنا فيه وانما النزاع في قدم القران بمعنى وهو الذي يدل
عليه الحروف والصوت وهذا الجواب بعينه جواب عن قوله ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث
وقوله تعالى حتى يسمع كلام الله واما الجواب عن قوله كن فلان الله تعالى اخبر انه يحدث المحدثات
بخطاب كن ولو كان هذا الخطاب محدثا لاحدث بخطاب آخر وكذا الثاني والثالث
الى ما لا يتناهى وتعلق وجود العالم بما لا يتناهى من الخطاب مما يدخل وجوده في حيز
الممتنعات قلت ان قوله كن ليس بمحدث واتصال قوله كن فيكون كناية عن كمال
القدرة ونفاذ المشية فلا يكون كلاما فان قيل لو كان كلام الله تعالى لو كان ازليا لكان باقيا
لكن الثاني باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان ما ثبت ازليته استحال عدمه فيلزم
بقاء الامر بعد الفراغ من الايتمار واما بيان بطلان الثاني فلان بقاء الامر بعد الايتمار
محال لان بعد الايتمار لم يبق الامر متوجها على المامور واذا كان ذلك الامر يثبت انه
كان محدثا لا قديما قلنا لا نسلم انه زال الامر بل زال تعلق الامر بالمامور وزوال
التعلق لا يقتضي زوال الامر كقدرة الله تعالى فانها متعلقة بايجاد العالم ولما وجد
العالم لم يبق ذلك التعلق لان ايجاد الموجود محال وزوال ذلك التعلق لم يقتضي
حدوث قدرة الله فكذا القول في الكلام وهذا الجواب في الحقيقة راجع الى منع بطلان

بطلان الثاني قال لنا الى آخره اقول لما فرغ من بيان المذهبين شرع الآن في دليل اهل
السنة والجماعة رحمهم الله تعالى واستدل على ان كلامه تعالى ازلي قائم بذاته غير مخلوق
بوجوه ثلثة احدها نقلي والثاني والثالث عقلي اما النقلي فقوله صلى الله عليه وسلم
القران كلام الله تعالى غير مخلوق وهذا صريح في انه غير مخلوق فان قيل ذكر في اصول
الفقه ان القران هو المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف وهذا المنزل
مخلوق بالاتفاق فيكون القران مخلوقا فح كيف يصح قول النبي عليه السلام القران
كلام الله الحديث قلنا القران يطلق بالاشتراك على المعنى القائم بذات الله تعالى
وعلى الحروف والعبارات الدالة على ذلك المعنى القائم بذاته تعالى والمراد من قول النبي عليه السلام
المعنى الاول لا الثاني ومراد الاصوليين الثاني لا الاول فلا تناقض بينهما وللقائل ان
يقول لا نسلم ان هذا الحديث حديث متواتر حتى يوجب العلم اليقيني فلم يكن حجة
على الخصم واما الثاني من العقلي فلان الكلام لو كان حادثا لكان التعري ثابتا في الازل
لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان الله تعالى موجود في الازل
وكلامه على هذا التقدير ليس بموجود في الازل فح تكون ذاته تعالى عاريا عن
الكلام في الازل واما بيان بطلان اللازم فلان التعري لو كان ثابتا في الازل
ثم اتصف به اي بالكلام بعد حدوثه لتغيرت ذاته تعالى عن الحالة كان ذاته عليها والتغير
من امارات الحدوث وذات الله تعالى قديم واجب لذاته فلا يكون متصفا بالحدوث
هذا تقرير ما في المتن وفيه نظر لان المراد من تغير ذاته تعالى اذا كان تبدل صفته
من التعري عن الكلام الى الاتصاف به فلا نسلم استحالته وان كان غيره فلا بد من افادة
تصويره لننظر فيه بالتسليم او بالمنع واما الثالث من العقلي فلان الكلام لو كان
حادثا لا يخ اما ان يكون حادثا في ذات الله تعالى كما زعمت الكرامية واما ان يكون حادثا
في محل سوى ذات الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة فانهم يقولون ان كلامه تعالى

للارادة والجزاء لا بد ان يكون بعد وجود الشرط فيكون قوله حادثا والثاني انه
ذكر تكون للكاين عن الفاء وانه للتعقيب فيقتضي ان يكون المكون عقيب قوله
كن من غير فصل والمتقدم على المحدث بزمان لا يكون قديما والثالث ان قوله
كن مركب من حرفين متعاقبين لا يمكن النطق بهما في وقت واحد وله بداية ونهاية
فلا يكون قديما وقوله تع حتى يسمع كلام الله والمسموع حروف واصوات وهي محدثة
فيكون كلامه محدثا اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف
والاصوات وسيأتي وعن الثاني اعني النقلي بان المراد من قوله تع جعلناه قرانا
عربيا العبارة عن الكلام بلسان العرب يعني خلقنا الحروف والاصوات التي هي دالة على ذلك
المعنى القائم بالذات ولا نزاع لنا فيه وانما النزاع في قدم القران بمعنى وهو الذي يدل
عليه الحروف والصوت وهذا الجواب بعينه جواب عن قوله ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث
وقوله تع حتى يسمع كلام الله واما الجواب عن قوله كن فلان الله تع اخبر انه يحدث المحدثات
بخطاب كن ولو كان هذا الخطاب محدثا لاحدث بخطاب آخر وكذا الثاني والثالث
الى ما لا يتناهى فيتعلق وجود العالم بما لا يتناهى من الخطاب ما يدخل وجوده في حيز
الممتنعات قلت ان قوله كن ليس بحادث واتصاله بقوله كن فيكون كناية عن كمال
القدرة ونفاذ المشية فلا يكون كلاما فان قيل لو كان كلام الله تع لو كان ازليا لكان باقيا
لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان ما ثبت ازليته استحال عدمه يلزم
بقاء الامر بعد الفراغ من الايتمار واما بيان بطلان التالي فلان بقاء الامر بعد الايتمار
محال لان بعد الايتمار لم يبق امر متوجها على المامور واذا كان ذلك الامر يثبت انه
كان محدثا لا قديما قلنا لا نسلم انه زال الامر بل زال تعلق الامر بالمامور وزوال
التعلق لا يقتضي زوال الامر كقدرة الله تعالى فانها متعلقة بايجاد العالم ولما وجد
العالم لم يبق ذلك التعلق لان ايجاد الموجود محال وزوال ذلك التعلق لم يقتضي
حدوث قدرة الله فكذا القول في الكلام وهذا الجواب في الحقيقة راجع الى منع بطلان

بطلان التالي مال لنا الى آخره اقول لما فرغ من بيان المذهبين شرع الآن في دلايل اهل
السنة والجماعة رضي الله تعالى عنهم واستدل على ان كلامه تعالى ازلي قايم بذاته غير مخلوق
بوجوه ثلثة احدها نقلي والثاني والثالث عقلي اما النقلي فقوله صلى الله عليه وسلم
القران كلام الله تعالى غير مخلوق وهذا نص في انه غير مخلوق فان قيل ذكر في اصول
الفقه ان القران هو المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف وهذا المنزل
مخلوق بالاتفاق فيكون القران مخلوقا فح كيف يصح قول النبي عليه السلام القران
كلام الله الحديث قلنا القران يطلق بالاشتراك على المعنى القايم بذات الله تعالى
وعلى الحروف والعبارات الدالة على ذلك المعنى القايم بذاته تع والمراد من قول النبي عليه السلام
المعنى الاول لا الثاني ومراد الاصوليين الثاني لا الاول فلا تناقض بينهما ولقايل ان
يقول لا نسلم ان هذا الحديث حديث متواتر حتى يوجب العلم اليقيني فلم يكن حجة
على الخصم واما الثاني من العقلي فلان الكلام لو كان حادثا لكان التعري ثابتا في الازل
لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان الله تعالى موجود في الازل
وكلامه على هذا التقدير ليس بموجود في الازل فح يكون ذاته تعالى عاريا عن
الكلام في الازل واما بيان بطلان اللازم فلان التعري لو كان ثابتا في الازل
ثم اتصف به اي بالكلام بعد حدوثه لتغيرت ذاته تعالى عن الحالة كانت ذاته عليها والتغير
من امارات الحدوث وذات الله تعالى قديم واجب لذاته فلا يكون متصفا بالحدوث
هذا تقرير ملخص المتن وفيه نظر لان المراد من تغير ذاته تعالى ان كان تبدل صفته
من التعري عن الكلام الى الاتصاف به فلا نسلم استحالته وان كان غيره فلا بد من افادة
تصوره ليتكلم فيه بالتسليم او بالمنع واما الثالث من العقلي فلان الكلام لو كان
حادثا لا يخ اما ان يكون حادثا في ذات الله تعالى كما عند الكرامية واما ان يكون حادثا
في محل سوى ذات الله تع كما هو مذهب المعتزلة فانهم يقولون ان كلامه تعالى

حادث قائم بغير ذات الله تعالى وقالوا معنى كونه متكلما كونه موجدا لهذه الحروف والاصوات
الدالة على المعاني في اجسام مخصوصة من ملك او نبي واما ان يكون حادثا لا في محل ولا يتصور
قسم رابع في الاقسام باسرها باطلة وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم اما الاول فلانه
لو كان حادثا في ذاته تعالى يكون ذاته تعالى محلا للحوادث التي يمتنع خلوها عنها ثم
يصدق قولنا ان ذاته تعالى محل للحوادث الغير الخالية عنه وكل ما هو محل للحوادث
الغير الخالية فهو حادث ينتج ان ذاته هو حادث وانه محال لما مر ان ذاته هو قديم واجب
الوجود لذاته اما بيان الصغرى فلان قبل حدوث هذا الكلام متصف بالتعري عن الكلام
في الازل لانه لو لم يكن متصفا به قبل حدوث هذا الكلام لكان متصفا بالكلام في الازل
لامتناع ارتفاع النقيضين والمقدر خلافه عندهم ثم يكون متصفا بالتعري عنه وبعد
اتصافه هو بهذا الحادث الذي هو الكلام زال التعري عن ذاته هو لامتناع اجتماع
النقيضين ثم لا يخلو ذاته تعالى عن التعري عن الكلام وعن الكلام والضمير في قوله
عنه وعنه راجع الى الكلام وكل واحد من التعري والكلام حادث اما التعري فلانه
ينعدم وكل ما هو ينعدم فهو حادث ينتج ان التعري حادث اما الاول فظاهر لانه يمتنع
بقاؤه مع اتصافه تعالى بالكلام فينعدم عند حدوث الكلام في ذاته تعالى واما الثاني
فلما مر من ان القدم ينافي العدم واما الكلام فلانه حادث عنده اي عند المعتزلة
وتذكيره باعتبار الخصم او لان الكلام حادث على هذا التقدير فثبت ان ذات الله
تعالى لا تخلو عن الحوادث واما بيان الكبرى اعني كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
فلما مر من ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو مقارن للحادث او متاخر عنه والمقارن
للحادث او متاخر عنه حادث بالضرورة وعلى هذا التقدير يعلم تعسف قول
المصنف رحمه الله وهو قوله انما تقبل الحادث فهو حادث كما بينا ويمكن ان يوجه
قوله بان يقال ان ذاته هو على ذلك التقدير يصير محلا للحوادث ثم تقبل الحوادث

الحوادث ونقول ما يقبل الحوادث فهو لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث ينتج ان ما يقبل الحادث فهو حادث صحيح قوله لكن هذا التوجيه بعيد لا يتم التقريب
به فلئن منع السائل الصغرى بان قال لا نسلم ان ذاته تعالى على تقدير حدوث الكلام
لا يخلو عن الحوادث قوله ثم لا يخلو ذاته عن التعري عن الكلام وعن الكلام وكل واحد منهما
حادث قلنا جاز ان يكون ذاته عاريا عن الكلام وضده في الازل كما يتعرى عن الحركة
وضدها في الازل فنجيب عنه بان المدعى ان ما لا يستحيل وصفه تعالى به لا ينعدم الا
بوجود ضده والكلام من هذا القبيل فيكون عدم الكلام في الازل ضرورة ثبوت
التعري فيه بخلاف الحركة والسكون لانه يستحيل وصفه تعالى بكل منهما فلا يلزم
من عدم احدهما وجود الآخر قوله والاجسام تقبل الحوادث فيكون حادثة لاختلال
في الدليل وكانه ذكر هذا القول على سبيل الاستطراد بحدوث الاجسام تفرقة
بين الصانع والمصنوع بان الصانع لا يتصف بالحدوث والمصنوع متصف به
واما الثاني وهو كون الكلام حادثا في محل آخر غير ذات الله تعالى فلان المتكلم حينئذ
المحل لا خالقه الذي هو الله تعالى لان الاسم المشتق من الصفة يكون راجعا الى محل
الصفة لا الى محدثها والصفة يكون صفة لمحلها لا لمحدثها الا يرى انه لا يسمى الاعمى
والاعور والاشل والاسود والابيض والمتحرك والساكن محال هذه الصفات
لا موجدها ومن وصف موجد هذه الصفات بها نسبه الناس الى تسفيهه
وابلاغ في تقبيحه فكذا فيما نحن فيه ولان ذات الله هو لو اتصف بالكلام مع ان
الكلام لم يقم بذاته تعالى لانه خالقه الى الاجل ان الله تعالى خالق الكلام لاتصف
بالسواد والبياض متى خلقهما في محل آخر مع ان كل واحد من السواد والبياض لم يقم
بذات الله هو بعين تلك العلة المذكورة وهو انه خلق كل واحد من السواد والبياض
في محل لكن التالي باطل فالمقدم مثله قوله لانه خالقه متعلق بقوله لو اتصف وعلة

وعلة للانتفاء فان قيل ما وجد بخلق الله تعالى اذا لم يمتنع اتصاف المحل به كان صفة للمحل
كالسواد والبياض والكلام في الحي وما يمتنع اتصاف المحل به كان صفة للموجد كخلق
الكلام في الجماد لاستحالة كون الجماد والموات متكلما قلنا لا نسلم امتناع اتصاف الجماد
بالكلام اذا قبل الكلام ووجد وانما يستحيل وصفه به ان لو لم يقبل الكلام واستحال
وجود الكلام فيه ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم على تقدير ان الله تعالى لو كان
متصفا بالكلام لايجاده في محل اخر ان يتصف بالسواد والبياض لايجادهما في محل اخر لورود
الشرع في الكلام في الجملة دون السواد والبياض فلا يكون هذا القياس الفقهي حجة على
الخصم واما الثالث وهو حدوث الكلام لا في محل فلوجهين احدهما ان الكلام المحدث
عرض لانه يستحيل ان يكون جوهرا لان الكلام من قبيل الصفات والكيفيات ما يتميز
به الذات المتصف بها عما لا اتصاف به من الذوات والجوهر هو المتميز بالصفات
عما لا اتصاف له بتلك الصفة فكان الجوهر من قبيل ما يتصف لا من قبيل ما يتصف به غيره
فكان القول بكون الكلام جسما او جوهرا محالا واذا لم يكن جوهرا كان عرضا لانحصار
المحدثات على هذين القسمين ثم يكون قيام العرض بالعرض وانه محال ببديهة
العقل ولهذا لم يقل احد من العقلاء بوجود حركة او سكون او لون او غير ذلك من
الاعراض لا في محل وثانيهما انه اي الكلام ح اي حين ان يكون محدثا لا يكون اتصاف
ذاته تعالى بالكلام اولى من اتصاف غيره من الذوات والا لزم الترجيح بلا مرجح وانه
محال لان نسبة الكلام على تقدير ان يكون حادثا الى جميع الذوات على السوية ويستحيل
ان يكون الذوات كلها متكلمة بكلام واحد ايضا ونقول لو لم يكن الكلام في محل لا يكون
اتصاف ذاته تعالى اولى من اتصافه بغير الكلام اذ لو جاز ذلك لزم ان يكون متصفا بحركة
لم يقم به وذلك محال بالاتفاق فكذا هذا وهذا تقرير ما في المتن وفيه نظر لانه لا نسلم
ان الكلام لو كان حادثا لا في محل لم يكن اتصاف ذاته تعالى اولى من اتصاف ذات اخرى

قوله

قوله والا لزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان جميع الذوات على السوية
وانه ممنوع ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ارادته تعالى مرجحة فلا يلزم الترجيح
بلا مرجح قال والدليل على ان الكلام الى اخره اقول هذا اشارة الى الجواب عن قولهم لان الكلام
في الشاهد من جنس الحروف والاصوات فنقول لا نسلم ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف
والاصوات بل هو المعنى القائم بالذات وهو الذي يدبره المتكلم في نفسه ويعبر عنه بالعبارات
الالفاظ المتركبة عن الحروف وهذا مذهب الشيخ ابي منصور الماتريدي وابن الروندى
والجعبسي الوراق وابي الحسن الاشعري وهو الصحيح المعول عليه ومستندهم قول الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فصرح بان الكلام هو المعنى الذي
دل عليه هذه العبارات وقول الاخر ان مفتاح الفؤاد لسانه اذا هو ابدى ما يقول
من الفم اي ابدى من الفم ما يقول الفؤاد وهذا ايضا صريح بالكلام النفسي وايضا قد صرح الله تعالى
بكلام النفس خبرا عن اليهود ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول اي
يقولون في قلوبهم لولا يعذبنا الله بما نقول في حق النبي محمد صلى الله عليه وسلم من الشتم
في تحيتنا اياه وقال الله تعالى يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك يعني من الكلام في قلوبهم
وقال تعالى خبرا عن يوسف عليه السلام فاسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم وايضا
قال الشخص يتحصل في نفسي كلام اريد ان اخبرك وهذه الدلائل كلها دالة على ان
كلام الله هو المعنى القائم بالذات لا الحروف والاصوات فان قيل قد نص اهل
السنة والجماعة من المتقدمين عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب
وابو العباس القلانسي ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات
ثم كيف يصح المنع بانه لا نسلم ان الكلام في الشاهد من جنسها قلنا انهم لا يقولون كذلك
بل يقولون ان الكلام في الشاهد وان كان لا ينفصل عن الصوت والحروف ولكن ما كان
كلاما لاجل انه صوت وحروف بل لاجل انه صفة قائمة بالذات منافية للسكوت والآفة فلا يرد
هذا السؤال علينا قال وقالت الحنابلة الى اخره اقول الحنابلة هم قوم ينسبون الى

الا احمد بن حنبل رحمه الله فانهم يقولون ان الكلام هو الحروف المركبة والاصوات المقطعة وانه حال في الدفاتر والمصاحف والالسنة والصدور مع انه قديم قائم بذات الله تعالى وتمسكوا بان الدلايل المذكورة للمعتزلة دالة على انه من جنس الحروف والاصوات وان الدلايل المذكورة لاهل السنة دالة على انه قديم فيقولون بانه من جنس الحروف والاصوات وانه قديم قائم بذات الله تعالى ومذهبهم فاسد لما بينا ان الحروف حادثة فلا يكون قديما ولا يكون قائما بذات الله تعالى لانه تعالى لا يتصف بالحوادث كما مر غير مرة وعلل المصنف رحمه الله على بطلان مذهبهم بان الحروف يتوالى ويقع بعضها مسبوقا ببعض وكل مسبوق حادث فلا يكون قديما قائما بذات الله تعالى اعلم ان الكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون لفظي بالقران غير مخلوق ويجعلون قراءتهم غير مخلوقة وهذا هذيان ظاهر وان الخلاف بيننا وبين المعتزلة نزاع لفظي لانا لو ساعدناهم في ان الكلام هو عبارة عن الحروف والاصوات فقد اتفقنا انه مخلوق وان ساعدونا في انه هو المعنى القائم بذات الله تعالى فقد اتفقنا ايضا انه قديم فلا خلاف في الحقيقة الا في التعبير ثم قال الثلجي الى آخره اقول قال عبد الله الثلجي اقول بالتوقف وهو ان القران كلام الله تعالى لان جميع اهل الملة اتفقوا على ذلك وانا اتوقف في المختلف فيه فلا اقول انه مخلوق ام قديم لانهم اختلفوا في ذلك وتمسك كل منهم على مدعاه فلا يقدر على ترجيح دلايل بعضهم على بعض واستدل المصنف رحمه الله على بطلان هذا المذهب بان التوقف موجب للشك والشك فيما يفترض اعتقاده كالانكار وهو غير جائز لانه كفر فيكون لمن زعم اني اعتقد ان الله تعالى موجود ولكن نتوقف في انه واحد او اثنان لانه اختلف فيه والمراد مما يفترض اعتقاده نحو التوحيد لله تعالى وجميع صفاته القديمة وتصديق الملائكة والكتب والرسل واليوم الاخر والقدر والخير والشر من الله تعالى واحترز به عما لا يفترض اعتقاده كالسنن والواجبات فان الشك فيها ليس كالانكار ولقائل ان يقول نسلم ان الشك فيما يفترض اعتقاده كالانكار لكن

لكن لا نسلم ان الصورة المتنازع فيها مما يفترض اعتقاده لانه لو انكر شخص قدم الكلام لا يكون كافرا كما قال عبد الله بن الحسين ان كل مجتهد في المسائل الكلامية لا يلزم منها الكفر كمسئلة خلق القران والارادة مصيب ولم يرد به ان ما اعتقده كل مجتهد مطابق للحق اذ يلزم منه ان يكون القران مخلوقا وغير مخلوق والرؤية ممكنة وغير ممكنة وفساد ذلك معلوم بالضرورة وانما اراد به ان كل واحد منهم خرج عن عهدة التكليف واذا لم يكن بانكار قدم الكلام كافرا فلان لا يكفر بالتوقف بين القدم والحدوث اولى فلا يلزم في التوقف فساد قال فان قيل الى آخره اقول لما فرغ عن بيان المذهب شرع في بيان السؤال الوارد علينا وجوابه فقال فان قيل وتقريره ان يقال لو كان كلامه تعالى قديما سواء كان عبارة عن الحروف والاصوات كما هو مذهب الخصوم او عن المعنى القائم بالنفس كما هو مذهبنا لكان آمرا ناهيا في الازل لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فظاهر واما بيان بطلان اللازم فلان النهي بلا منهي والامر بلا مامور سفه في الشاهد فكذا في الغايب كما ان احدا منا لو جلس في بيته وحده ويقول يا زيد قم ويا عمرو اقعد ويا بكر لا تضرب لكان سفها فكيف يصح ان يقول الله تعالى في الازل لموسى عليه السلام اخلع نعليك ولا موسى ولا نعل ولا لبس للنعل فيه وكذا في حق يحيى يا يحيى خذ الكتاب بقوة ولا يحيى ولا كتاب فيه وتقرير الجواب ان يقال لو كان الامر ليجب حالة الامر الايتان للمامور والنهي ليجب الانتهاء حالة النهي لكان سفها كما في الشاهد واما لو كان الامر ليجب الايتان حالة وجود المامور والنهي ليجب الانتهاء حالة وجود المنهي فلا نسلم انه سفه بل هو حكمة من الله تعالى وان لم نقف على حكمته تعالى كما انكم متفقون معنا في ان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم كان خطابا بالموجود حالة الخطاب لمن سيوجد بعده من اهل العقل الى قيام الساعة عند البلوغ وان كانوا معدومين حال نزول الخطاب فلم تعد ذلك سفها استدلالا بالشاهد فكذا فيما نحن

عن مصدره فحاصل الجواب في الحقيقة راجع الى منع بطلان اللازم اي لا نسلم انه لم يجر في الازل
الامر والنهي قوله لان الامر بدون المامور والنهي بدون المنهي سفه قلنا لا نسلم مطلقا بل
ما القيد الذي ذكرنا والجواب الحاسم ان الامر والنهي وارد على المامور والمنهي على تقدير
وجوده لا على المعدوم فلا يلزم السفه وقال سعيد ان كلام الله تعالى في الازل ليس
بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ثم صار فيما لا يزال كذلك فلا يلزم الامر في الازل
بدون المامور ولا النهي فيه بدون المنهي وايضا نقول لا نسلم ان الامر بدون المامور
اذا كان سفها في الشاهد يلزم ان يكون في الغايب كذلك اذ الامر في الشاهد
حادث مستحيل البقاء واذا وجد الخطاب في حال عدم المخاطب ينعدم ولا يبقى
الى وقت وجوده ليتعلق به العاقبة الحميدة فكان سفها فاما كلام الله تعالى فهو ازلي
مستحيل العدم على ما قررنا فيبقى الى وقت وجود المخاطب فلم يخل عن العاقبة الحميدة
فلا يصح القياس الفقهي بالشاهد الا ترى ان كل فاعل في الشاهد جسم وله لحم
ودم وعظم وعصب ولا يلزم مثله في الغايب بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه والله اعلم
فان قيل الى اخره اقول هذا سوال اخر ايضا يرد علينا مع جوابه تقرير السوال
ان يقال لو كان الكلام قديما لزم احد الامرين المحالين وهو اما كون الازلي حادثا
واما كون خبره تعالى كذبا وانتفاء اللازم دليل انتفاء الملزوم فلا يكون الكلام قديما
انما قلنا لزم احد الامرين المحالين على تقدير ان يكون قديما لان الله تعالى اخبر عن الامور
الماضية كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وقوله تعالى وجاء اخوة يوسف وقوله تعالى انا انزلناه
في ليلة مباركة وقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى وقوله تعالى فالقى عصاه
وقوله تعالى في حق فرعون عليه اللعنة فكذب وعصى وغير ذلك من النصوص
الواردة على هذا النهج ح اما ان يكون المخبر عنه موجودا قبل الخبر او لم يكن
فان كان موجودا قبل الخبر لزم الامر الاول وهو كون الازلي حادثا لان
الكلام ح يكون مسبوقا بالمخبر عنه الحادث والمسبوق بالحادث اولى ان يكون

حادثا فيلزم ان يكون الكلام حادثا وهذا خلاف المقدر وان لم يكن المخبر عنه موجودا
قبل الخبر لزم الامر الثاني وهو كون خبره تعالى كذبا لان الخبر الكاذب على المذهب
المعول عليه ان لا يكون الخبر مطابقا للواقع كما اذا قال واحد منا جاء زيد اليوم والحال
انه لم يجئ في هذا اليوم كان الكلام منه كذبا فكذا فيما نحن فيه وانما قلنا ان احد
ان احد الامرين محال لان كون الازلي حادثا وكون خبره تعالى كذبا بين البطلان
وتقرير الجواب ان يقال ان اخباره تعالى لا يتعلق بالزمان منزه عنه لانه لو تعلق
بالزمان وهو قائم بذات الله تعالى لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث
المتعاقبة وهو محال لانه ح يلزم تغيرات متعاقبة في ذاته تعالى لان كونه في هذا
الزمان غير كونه في زمان بعده وعلى هذا يلزم ان يكون موردا للحوادث المتعاقبة
ويكون مختلطا بتلك الحوادث وانه محال على الله تعالى فح لا يكون لاخباره ماض ولا حال
ولا مستقبل فيكون نسبته الى جميع الازمنة على السوية فيكون جميع الازمنة
من الازل الى الابد بالقياس اليه كامتداد واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج
عنه فيكون كل قوم في زمانهم بالنسبة اليه تعالى كالحاضر في زمانه وان كان بعضهم
الى بعض سابقا او لاحقا ومعا في نفس الامر فيكون المتعلق به اي بالزمان هو المخبر
عنه لا الخبر فاذا لم يوجد مخبره تعالى وجب علينا القول بانه خبر عنه انه سيكون
واذا وجد المخبر وجب القول بانه خبر ثابت واذا انعدم ومضى وجب القول
انه خبر عنه انه كان وهذه اعتبارات بالنسبة الينا واما بالنسبة اليه فخبره مطلق
لا ماض ولا حال ولا استقبال فح التغير على المخبر عنه لان تعلقه باخباره القايم بذاته
تعالى في الزمان الماضي غير تعلقه به في الزمان الحال وتعلقه به في الزمان الحالي غير
تعلقه به في الزمان المستقبل فيتغير المخبر عنه باعتبار عوارضه التي هي التعلقات
ولا تغير في الخبر وكذا علمه بالمعلومات فان علم الله تعالى بوجود آدم عليه السلام
بالنسبة الينا قبل وجوده وجب علينا ان نقول انه علم بانه يوجد وبعدما وجد نقول

الحالي غير تعلقه به في الزمان المستقبل فيتغير المخبر عنه باعتبار عوارضه
التي هي التعلقات ولا تغير في الخبر وكذا علمه تعالى بالمعلومات فان
علم الله تعالى بوجود آدم عليه السلام بالنسبة الينا قبل وجوده وجب علينا
ان نقول انه علم بانه يوجد وبعد ما وجد نقول انه علم بانه موجود وبعد
انقراضه نقول انه علم بانه قد كان وبالنسبة الى ذاته تعالى علم واحد قايم
بذات الله تعالى فتعلق بذلك العلم الواحد القايم به تعالى تارة انه عليه السلام
سيوجد واخرى انه موجود قد كان ولم يكن الان ولا تغير في ذلك العلم بل
التغير في المعلوم كما قررنا فاعتبره بالحسيات والمشاهدات بغير النظر
فان الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه وان حول
ظهره اليها كانت خلفه وان حول يمينه اليها كانت عن يمينه وان حول
يساره اليها كانت عن يساره ولا تغير عليها وانما التغير على هذا الانسان
فكذا فيما نحن بصدده وايضا نقول ان اخباره تعالى لا تعلق بالزمان
بل المتعلق به العبارات والتغير في العبارات لا في اخباره القايم بذاته
تعالى ازلا وابدا فقبل الارسال كانت الصيغة الدالة انا نرسل نوحا
وبعد الارسال انا ارسلنا نوحا فان قيل اذا كان المخبر عنه متعلقا بالخبر
في الزمان الماضي والحال والاستقبال كان الخبر متعلقا به في هذه الازمان
فيلزم من تغير المخبر عنه تغير الخبر قلنا التغير يلزم في التعلق لا في المتعلق
والتعلق صفة اضافية لا وجود لها في الخارج كتعلق علمه بالمعلومات وتعلق
قدرته بالمقدورات وتعلق ارادته بالمرادات وهو متغير ومتبدل لا بحيث
عنه وبحثنا في الصفة الحقيقية الا يرى انه اذا وجد حادث فان الله تعالى
يكون معه في الوجود واذا عدم ذلك الحادث بطلت تلك المعية وهذا
[illegible] الصفة الاضافية فكذا هنا فالزم عند الاشعري الى اخره اقول لما بين ان الله

ان الله تعالى متكلم ومعنى كلامه على اختلاف المذاهب شرع في بيان انه مسموع ام لا
فنقول اختلف المثبتون الكلام النفسي في انه مسموع فقال الاشعري رحمه الله
ان كلامه مسموع بناء على ان عنده كل موجود يصح ان يرى فكذا يصح ان يسمع وهذا
قريب من معنى قول ابي منصور رحمه الله فانه اشار في اول مسلم الصفات من كتاب
التوحيد الى جواز سماع ما وراء الصوت فانه قال العلم بالاصوات وخفيات الضمير
يسمى سمعا وخفيات الضمير هو الكلام في الشاهد عنده فجوز سماع ما ليس بصوت
وقال ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك الاصفهاني من جملة الاشعرية المسموع عند قراءة
القاري شيان احدهما صوت القاري والثاني كلام الله تعالى فكل سامع القرآن
من قاري يسمع عنده كلام الله من الله تعالى واستدل عليه بقوله تعالى حتى
يسمع كلام الله وقوله عز وجل من قايل وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله وهذا
القول ليس مما يعتمد عليه اذ لو سمع عند قراءة القاري كلام الله تعالى من الله
لصار كلامه تعالى بيننا بالحس وليس فليس وقال ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني
من جملة الاشعرية ان كلامه ليس بمسموع على العادة الجارية بل يسمع صوت القاري
فحسب ولكن من الجايز ان يسمع على قلب العادة الجارية كما سمع موسى عليه
الصلوة والسلام على الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وقال الشيخ
ابو منصور الماتريدي رحمه الله ان كلامه تعالى لا يمكن ان يسمع بوجه من
الوجوه اذ يستحيل سماع ما ليس من جنس الحروف والاصوات اذ السماع في الشاهد
متعلق بالصوت ويدور معه وجودا وعدما ويستحيل اضافة كونه مسموعا الى
غير الصوت وكان القول بجواز سماع ما ليس بصوت خروجا عن المعقول
قيل وفيه بحث اذ يمكن ان يعارض بالرؤية ويقال الرؤية ما ليس معقول
اقول وفي بحثه بحث لان الفرق بينهما ظاهر لانا انما جوزنا رؤية كل موجود
لانا وجدنا الرؤية مشتركة بين الموجودات المختلفة حقايقها والحكم المشترك لا بد له

لدى علة وجودية مشتركة ولا مشترك الا الوجود واما السمع فلم يتعلق بغير الاصوات
في الشاهد وحتى لم يكن مختلفة الحقايق حتى يفتقر الى علة مشتركة جاز ان يكون علة
صحة المسموعية هي الصوتية فقط فلا يسمع الا الصوت فلا يصلح ما يقع في معرض
المعارضة معارضة قوله وعنده اي عند الشيخ ابي منصور رحمه الله كانه جواب سوال
مقدر وتقريره ان يقال ان الشيخ ابا منصور رحمه الله يقول ان كلام الله تعالى لا يمكن
ان يسمع بوجه من الوجوه والحال انه قايل بسماع موسى عليه السلام لقوله تعالى
وكلم الله موسى تكليما لان التكليم بدون السماع عبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان موسى عليه السلام سمع الكلام بل سمع صوتا
دالا على كلام الله تعالى والدال غير المدلول فلم يسمع كلامه تعالى وقوله وخص
به ايضا جواب سوال مقدر تقديره ان يقال ان غير موسى عليه السلام من الانبياء
عليهم السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى فلم خص عليه بكونه كليم الله تعالى
وتقرير الجواب انه موسى عليه سمع بغير واسطة الكتاب والملك بل اذ انه الله تعالى
افهمه كلامه باسماعه صوتا بتخليقه من غير ان يكون ذلك الصوت مكتسبا لاحد
من الخلق اكراما اياه وغيره يسمعون صوتا مكتسبا للعباد فيفهمون كلامه فلهذا
خص عليه السلام بانه كليم الله تعالى دون غيره قال فصل التكوين الى آخره
اقول وهو من جملة الصفات الثبوتية التكوين اعلم ان البحث عن كون التكوين
قديما او حادثا او كونه عين المكون او غيره موقوف على تمهيد مقدمتين احدهما
في بيان ماهيته والثانية في بيان الفرق بينه وبين القدرة والارادة اما الاولى
فقال صاحب التبصرة ان التكوين والتخليق والخلق والايجاد والاحداث والاختراع
اسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد وهو اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود وبعال بالفارسية هست كردن فحصل استعمال لفظ التكوين
اقتداء لاثار اسلافنا رحمهم الله في ذلك وقال صاحب الصحايف الظاهر ان التكوين

ان التكوين عبارة عن امر كن في قوله تعالى انما امرنا اذا اردنا شيئا ان نقول
له كن فيكون لان هذا ما اختص به التكوين وقالوا التخليق قديم كما ان كن
قديم والكاين حادث لكن قوم من علماء ما وراء النهر قالوا التخليق ليس
امر كن بل شيء آخر وبيان انه شيء آخر ووجوده عرجلا وقال قوم آخر
ان الحق هو تعلق القدرة بالمقدور بحال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المقدور
كما قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه الآية فان الآية تدل على ان التكوين انما يكون
حال ارادة ايجاده والوجود مترتب لقوله فيكون اذ الفاء للتعقيب والترتيب
واذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى واما
الثانية فلانا نقول الفرق بين التكوين والقدرة من وجهين احدهما ان متعلق
القدرة اعني الممكن قد لا يوجد اصلا كالعنقاء ونحو من زيبق وانهار اللبن بخلاف
متعلق التكوين اعني المكون فانه يستحيل ان لا يوجد فيكون القدرة غير المكون
التكوين وثانيهما ان القدرة تتعلق بامكان الشيء المقدور وتؤثر في صحة وجوده
والتكوين يتعلق بوجود المقدور ويؤثر فيه فيكون التكوين غير القدرة
واعترض الامام بان صفة القدرة موثرة على سبيل الجواز اي جاز ان
تتعلق بالتاثير وجاز ان لا تتعلق وصفة التخليق ان كانت موثرة ايضا
على سبيل الجواز كانت عين القدرة وان كانت موثرة على سبيل الوجوب
لزم ان يكون الله تعالى موجبا لا مختارا او انه محال واجيب عنه بان تاثير
الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب
وجود المخلوق والا يلزم العجز واما حصوله من الله تعالى فعلى سبيل الجواز
لانه متى شاء خلق ومتى لم يشاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك اذ تاثيرها
على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فللتخليق جهتان

جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز ولا يلزم من جهة ايجابه كون الله تعالى
موجبا لما علمت ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة لما بيّنّا ان جهة
جوازه غير جهة جوازها فلله دره هذا المجيب واما الفرق بين التكوين وبين الارادة
فلان الارادة متقدمة على التكوين والمتقدم غير المتأخر ضرورة وفيه نظر يعرف
بادنى تأمل اذا عرفت هذا فلنرجع الى حل المتن فنقول التكوين غير المكوّن
لما سنذكره وهو اى التكوين الذى مرّ تعريفه صفة ازلية قائمة بذات الله
تعالى لا صفاته من العلم والقدرة والارادة لما سنذكره ايضا وهو اى التكوين كما مر
تكوينه للعالم ولكل جزء منه لوقت وجوده يعنى ان تكوينه ازلية قائمة بذات
الله تعالى ويتعلق وجود العالم ووجود كل جزء منه الى تكوينه الازلى لوقت
وجوده كالحوادث اليومية فان كل واحدة منها يتعلق وجودها بذات الله تعالى
ويتعلق المرادات اى الحاصلات بالارادة فى اوقاتها المخصوصة على الترتيب
والتوالى الى ارادته تعالى فنسبة المرادات الى الارادة كنسبة المكونات الى التكوين
وهى قديمة فكذا هذا وكذا قدرته تعالى ازلية قائمة بذات الله تعالى يتعلق
المقدورات فى اوقاتها الخاصة بها الى قدرته ولم يلزم من تغير هذه التعلقات
فى الازمان المختلفة تغير صفاته الحقيقية كما بيّنا فى بحث الكلام اعلم ان المصنف
رحمه الله خصّص الارادة والقدرة بالذكر من بين ساير الصفات لدفع توهم ان التكوين
لا يكون غير الارادة والقدرة غير محتاج اليه ولهذا قيل لم لا يجوز ان تكون
القدرة والارادة فى وجود الاشياء كافيين عن الحاجة الى صفة اخرى اجيب
عنه بانه لا خفاء ان القدرة والارادة بدون التاثير لا يكفينا فى وجود الاثر والتاثير
والتاثير هو التكوين فيكون محتاجا اليه فى وجود الاشياء فلا بدّ من اثباته قال
وقال الاشعرى الى آخره اقول الاشعرى هو ابو الحسن على بن اسمعيل تلميذ

لعوارض اوقاتها المخصوصة بها فان تكوين ... تعالى ان اراده ... والله اعلم

تلميذ الجبائى مدة ثم اعرض عنه وانحاز الى الكلابية اذا عرفت هذا فنقول ذهب
المصنف والشيخ ابو منصور الماتريدى رحمه الله الى ان صفات الذات
كالعلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر وغير ذلك قديمة قائمة بذات
الله تعالى وانه تعالى فى الازل كان حيا قادرا عالما باقيا سميعا بصيرا وان
صفات الفعل كالاحياء والاماتة والتصوير والتخليق والارزاق وغيرها من الصفات
الواردة على هذا المنوال حادثة غير قائمة بذات الله تعالى وايضا ذهبا الى ان
الاشعرى رحمه الله فرق بين صفات الذات وبين صفات الفعل بان كل صفة يلزم
من نفيها نقيضها فهو من صفات الذات كالحيوة والعلم والقدرة فانك لو نفيت
الحيوة يلزم الموت وهو نقص وكذا لو نفيت العلم يلزم الجهل ولو نفيت القدرة
يلزم العجز وكل ما لا يلزم بنفيه نقيضه فهو من صفات الفعل كالاحياء والاماتة
والارزاق والتخليق فانك لو نفيت الاحياء وقلت احيى الله فلانا ولم يحى فلانا وايضا
ان قلت امات فلانا ولم يمت فلانا وكذا رزق عبد الله مالا ولم يرزق خالدا وكذا
ان قلت ان الله تعالى خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمرو لم يلزم النقص وقال
صاحب التبصرة وقالت الخصوم ان ما كان من صفات الذات فهو ازلى
وما كان من صفات الفعل فهو حادث فعلى هذا انعقد الاجماع بين المعتزلة
ومن متكلمى اهل الحديث فانهم يقولون انه تعالى كان فى الازل حيا قادرا عالما
سميعا بصيرا وانه لم يكن خالقا ولا رازقا ولا مصورا ولا محييا ولا مميتا لان القسم
الاول من صفات الذات والقسم الثانى من صفات الفعل ثم قال وقالت المعتزلة
الفرق بينهما ان ما ينسب ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات فانه يقال يعلم
كذا ولا يقال لا يعلم كذا وكذا يقال يقدر على كذا ولا يقال لا يقدر على كذا ثم يقال ان
الله تعالى خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمرو ورزق عبد الله تعالى مالا ولم يرزق
خالدا فدل ان الفرق هو هذا ونسب ابن هيصم من جملة الكرامية هذا الفرق

الى عبد الله بن سعيد القطان والى الاشعري جهلا منه بمذاهب خصومه ثم قال
ومتكلموا اهل الحديث يفرقون بينهما بان ما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الذات
ومثل ما الامثلة التي ذكرناها في فرق الاشعرية وما لا يلزم بنفيه نقص فهو من صفات
الفعل ومثل ايضا بمثل ما ذكرنا فعلم ان ما بين قول المصنف والصابوني وبين
قول صاحب التبصرة مخالفة ظاهرة اعلم ان المصنف رحمه الله لو اخر بحث التكوين
عن بحث الارادة لكان اولى لان الارادة متقدمة عليه بالطبع فينبغي ان يقدمها
وضعا ليوافق الوضع الطبع وقال اهل السنة والجماعة تقسيم صفات الله تعالى الى قسمين
خطاء لان الفعل صفة الذات ايضا ونحن وان قلنا صفة الذات وصفة الفعل
فانما نعني بصفة الفعل صفة هو فعل ولا نعني شيئا اخر فلا فرق بين صفة الذات وصفة
الفعل وقالت المعتزلة كل صفة ما اى سواء كانت من صفات الذات او من صفات الفعل
لا يقوم بذاته تعالى بناء على انهم قائلون بان الله عالم بالذات لا بالعلم الذي
هو وراء الذات وقادر بالذات لا بالقدرة التي هي وراء الذات وكذا في باقي
الصفات فيلزم ان لا يكون صفة ما وراء الذات قائمة بذات الله تعالى ولهم
مع هوايهم من في بيان انه متصف بالعلم والحيوة والقدرة وغير ذلك من صفات الكمال
فلا يحتاج الى اعادته فان قيل ان بيان مذهب المعتزلة في هذا الموضع مستدرك
لانه يعلم مما مر من انه ليس يثبت بشيء من الصفات عندهم وراء الذات قلنا
ان هذا معلوم مما مر بالالتزام وههنا يعلم بالمطابقة فلا يلزم التكرار قال
وعند الاشعرية الى اخره اقول قال الاشعري وعامة المعتزلة والنجارية وجميع
متكلمي اهل الحديث ان التكوين ليس بمعنى وراء المكون بل هو عين المكون
اى شيء كان ويتمسكهم بالادلة النقلية لقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق
الذين من دونه فاستدل سبحانه وتعالى على توحده بالالهية دون غيره
بافعاله التي اوجدها بقدرته بعدما لعدم واطلق عليها اسم الخلق وقوله تعالى

خلقناكم في بطون امهاتكم خلقا من بعد خلق فجعل خلقنا بعد خلق والقديم لا يجوز ان يتاخر
والوجود حتى يكون غيره وقوله عز وجل من قائل ثم انشاناه خلقا اخر وقوله تعالى
ام من يبدا الخلق ثم يعيده فجعل للخلق ابتداء واعادة وكل واحد منها دليل الحدوث
وغير ذلك من الايات الواردة على اطلاق اسم الخلق على المخلوق قلنا اطلاق اسم المصدر
على المفعول مجاز شايع ذايع كما يقال للقدرة لا سيما انظروا قدرته تعالى لا يدل هذه
الايات المذكورة على كون الخلق حقيقة في المخلوق الا يرى ان العقل غلب استعماله
في العباد حتى ان من قال ان الله تعالى ليس بعدل يسارع الى تكفيره وان كان القذف
صفته لا ذاته قال المصنف رحمه الله وهو محال اى القول باتحاد التكوين والمكون
محال كاتحاد الضرب مع المضروب واتحاد الاكل مع الماكول واتحاد القتل مع المقتول
وكل ذلك محال ببديهة العقل لان اهل اللغة قالوا ان العقل علاقة بين الفاعل والمفعول
لا يكون الفاعل فاعلا الا باعتبار قيامه كما لا يكون المفعول مفعولا بوقوعه عليه
كما في الضرب مع المضروب وغيره من النظاير واذا ثبت هذا في الشاهد فكذا فيما نحن
فيه ولان التكوين علة وجود المكون ويمتنع ان يكون العلة عين المعلول
ولان وجود العالم بتكوين الله تعالى ولو كان عين المكون لزم ان يكون الشيء
علة لنفسه وانه محال لانه يلزم ان يكون الشيء موجودا ومعدوما في حالة واحدة
وللقائل ان يقول لا نسلم ان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لان المكون
مفعول مطلق والمضروب مفعول به دل عليه قول عبد القاهر فانه قال في كتابه
الموسوم باسرار البلاغة بان العالم مفعول مطلق واستدل بان المفعول به هو الذي
كان موجودا فاوجد الفاعل فيه شيئا اخر نحو ضربت زيدا فان زيدا كان موجودا
من الفاعل واوجد فيه الضرب والمفعول المطلق هو الذي لم يكن موجودا بل كان عدما
محضا فالفاعل يوجده ويخرجه من العدم والعالم كذلك فانه كان عدما محضا فالله

اخرجه من العدم الى الوجود فلا يلزم من امتناع اتحاد الضرب مع المضروب امتناع اتحاد
التكوين مع المكون ويمكن ان يجاب عنه بوجهين احدهما انا نصف الله تعالى بالخلق فلو كان
الخلق غير المخلوق لزم كون الله تعالى موصوفا بالمخلوق وانه محال وثانيهما انا نعلم العالم
مع الشك في كونه مخلوقا لله تعالى الى ان نعلم بدليل منفصل والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
فاذن كون الله خالقا للعالم غير ذات العالم فيمتنع اتحاد التكوين مع المكون ولو قال
المصنف رحمه الله بدل قوله كاتحاد الضرب مع المضروب كاتحاد الضرب مع الالم لم يرد
هذا السؤال لكن يرد عليه سؤال اخر وهو ان يقال لا نسلم ان الضرب عين الالم بل هو
عين النزاع ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الضرب علة حدوث الالم فلو كان عينه لزم
ان يكون العلة عين المعلول وايضا الضرب صفة الضارب والالم صفة المضروب
فلا يكون صفة احدهما صفة الاخر قوله فعند الاشعرية جواب شرط مقدر تقديره
ان يقال انه اذا عرفت ان التكوين عندنا صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى وانه غير
المكون وان عند الاشعرية صفات الذات كذا وصفات الفعل كذا وان عند المعتزلة
كذا فاعلم ان عند التكوين غير المكون لانه لما بين مذاهب اهل السنة ومن مذهب الاشعرية
والمعتزلة فكانه قال اذا عرفت هذا فاعلم ان عندهما كذا ونظيره في تقدير الشرط
انه لو قال رجل لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا قال فاقطعه كانه قال ان كفاني
قميصا فاقطعه وقد يجوز ان يكون الفاء بمعنى الواو مجازا ويعطف هذه الجملة
على الجملة السابقة التي التكوين غير المكون عند اهل السنة ونظيره في استعمال
الفاء بمعنى الواو قول رجل لفلان علي درهم فدرهم حتى يلزمه درهمان لانه
تزييف م نقد الجملة على حقيقته اذ لا ترتيب في الواجب فلا يقال هذا الدرهم اول وهذا
اخر فيجعل مجازا عن الواو فكذا هذا ومن هذا علم فساد تعرض الشارحين قول
المصنف رحمهم الله بقوله اعلم ان في تفريع قوله فعند الاشعرية تسامحا حيث

لا يلزم

حيث لا يلزم من الكلام المتقدم اتحاد التكوين والمكون وهذا النوع من الكلام انما يقال
اذا لزم منه اللهم الا ان يقال ان الفاء جواب شرط محذوف وفيه تعسف ايضا وايضا
لقائل ان يقول لا نسلم ان في تقدير الشرط تعسفا ولم قلتم انه كذلك وايضا يمكن ان يحمل
على حقيقة التفريع لانه يعلم ما سبق من الكلام ان التكوين الذي هو صفة قائمة بذات
الله تعالى اعم من ان يكون عين المكون او غيره والعام مستلزم الخاص جزئيا وان لم يستلزم
كليا فيصح تفريعه وهذه في غاية الدقة تامل تدر فان قيل اتحاد العلم والمعلوم جائز فان
الله تعالى يعلم علمه بعلمه فلم لا يجوز اتحاد الفعل مع المفعول اجيب عنه بوجهين احدهما انه
لا يلزم من جواز اتحاد العلم مع المعلوم جواز اتحاد الفعل مع المفعول لان الفعل مؤثر
في المفعول كالقدرة والمقدور فلا بد من التغاير بين الاثر والمؤثر فاما العلم لا تاثير له
في المعلوم فانه لا يغير المعلوم عما هو عليه فلم يكن اتحادهما محالا وثانيهما ان اتحاد العلم
والمعلوم جائز في الشاهد فاما اتحاد الفعل والمفعول غير جائز في الشاهد لاستحالة
كون الضرب عين المضروب فكذا في الغائب اذ الشاهد دليل الغائب فان قيل يجوز اتحاد
الفعل مع المفعول كما قال النحويون ان المصدر مثلا هو حقيقة الفعل ويصدق عليه
انه مفعول مطلق فحصل اتحاد الفعل مع المفعول قلنا لا نسلم ان المصدر هو المفعول
لان الفراء خالف البصريين في ذلك فقال ان المصدر ليس بمفعول بل هو فعل والمفعول
ما تعلق به الفعل لا نفس الفعل ولئن سلمنا انه مفعول في اصطلاح اهل اللغة لكن
لا نسلم انه مفعول في اصطلاح اهل الكلام ولا مناقشة في الاصطلاحات قال وحدوثه
الى اخره اقول لما اثبت ان التكوين غير المكون فنقول انه ازلي واشار المصنف رحمه الله
الى بطلان مذهب الاشعري والمعتزلة بثلثة اوجه احدها بقوله وحدوثه اي حدوث
التكوين كما قالوا اي كما قال الاشعرية والمعتزلة محال تقديره ان يقال ان التكوين
قديم لانه لو كان حادثا لا يخلو اما ان حدث بتكوين اخر او لا بتكوين اخر فان حدث بتكوين
اخر فالكلام فيه كالكلام في الاول وكذا في الثالث والرابع وهلم جرا فاما ان يتسلسل

او ينتهي الى تكوين قديم والاول محال لما مر من بيان بطلان التسلسل والثاني يستلزم المطلوب
ومنها ان تكوين جميع العالم قديم لان حدوث العالم ح يكون مستندا الى التكوين الحادث
والتكوين الحادث مستند الى التكوين القديم الذي ينتهي التكوينات اليه فيكون حدوث العالم
مستندا اليه لان المستند الى المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء وايضا المطلوب ثبوت
تكوين قديم قائم بذات الله تعالى في الجملة وقد ثبت المطلوب من الانتهاء الى تكوين قديم
وان حدث لا بتكوين آخر يلزم حدوث حادث ما بلا تكوين الله تعالى وفيه تعطيل الصانع
وانه محال لما مر من ان جميع المحدثات باحداث الله تعالى وثانيها وثالثها بقوله وما ذكرنا
الى آخره اما تقرير الثاني فان يقال التكوين لو كان حادثا لثبت لله تعالى في الازل ما تصف
بالتكوين بعد واذا كان كذلك لتغير ذاته تعالى عما كان عليه وانه محال لانه من امارات
الحدوث والنقص المذكور في بحث الكلام ات هاهنا ايضا واما تقرير الثالث فان يقال
التكوين لو كان حادثا فلا يخلو اما ان حدث في ذات الله تعالى واما حدث في محل اخر
واما ان حدث لا في محل اصلا والاقسام باسرها باطلة فكذا حدوثه اما الاول فلانه لو حدث
في ذات الله تعالى كما هو مذهب الكرامية فيكون ذات الله تعالى محلا للحوادث وكل ما هو
محل للحوادث فهو حادث ينتج ان الله تعالى حادث وانه محال كما مر تقريره في بحث
الكلام واما الثاني فلانه لو حدث في محل اخر يكون المتصف بالتكوين ذلك المحل لا الله
تعالى فيكون وجود العالم بتكوين ذلك المحل وفيه ايضا تعطيل الصانع واما الثالث
فلان قيام الصفة بذاتها محال لما مر تقرير ذلك كله وايضا لو كان حادثا لكان اتصاف
ذاته تعالى به ليس اولى من اتصاف ذات غيره تعالى به هذا تقرير ملخص المتن وفي
الدليل الاول نظر لانا نختار ان التكوين حدث بتكوين آخر قوله يلزم اما التسلسل
او الانتهاء الى تكوين قديم والاول محال والثاني يستلزم المطلوب قلنا لا نسلم التسلسل
على تقدير عدم الانتهاء الى تكوين قديم وانما يلزم ذلك ان لو كان التكوين الثاني
غير التكوين الاول وانه ممنوع كما يقال وجود الوجود عين الوجود وحصول

الحصول

الحصول عين الحصول وامكان الامكان عين الامكان ويمكن ان يستدل على
ان التكوين قديم بوجهين آخرين الاول انه تعالى وصف ذاته تعالى بالخالقية
بقوله تعالى الخالق البارئ وذاته قديم وكلامه ازلي فلو كان التكوين حادثا
لم يكن الله تعالى موصوفا به في الازل فيكون كذبا او مجازا والثاني انه صفة
مدح فلو لم يكن خالقا قبل وجود الخلق لاكتسب بوجودهم صفة مدح فكان ناقصا
بذاته مستكملا بغيره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اعلم ان المصنف رحمه الله لو اثبت
التكوين اولا لذات الله تعالى ثم استدل على التغاير بينه وبين المكون وعلى
قدمه لكان اولى لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه قال
لا يقال ان قدم التكوين الى آخره اقول هذا سؤال من طرف الخصم مع جوابه تقرير
السؤال ان يقال ان التكوين حادث لانه لو كان قديما لزم قدم المكون لكن
التالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة فلان التكوين اذا كان قديما تعلق
وجود المكون به في الازل فيكون المكون قديما في الازل لان التكوين بدون المكون
كالضرب بدون المضروب فهذا ممتنع فكذا ذاك ولان التكوين علة تامة في
وجود المكون فيمتنع تخلف المعلول عن العلة التامة واما بطلان التالي فبالاتفاق
لان قدم الحادث محال والجواب عنه من وجهين تقرير الاول ان يقال انا سلمنا
تعلق وجود الموجود بالايجاد فقد سلمنا انه حادث اذ القديم ما لا يتعلق
وجوده لغيره والحادث ما يتعلق وجوده بغيره فيكون المكون حادثا واذا
كان حادثا يمتنع ان يكون قديما للمنافاة بينهما وحاصل هذا الجواب راجع الى منع
الملازمة اي لا نسلم ان قدم المكون على هذا التقرير وانما يلزم ذلك ان لو لم يتعلق
وجوده الى ايجاد غيره وانه ممنوع وفي هذا الجواب نظر لانه ح يلزم ان يكون
المكون حادثا بالحدوث الذاتي اي يكون محتاجا الى الغير ولا يلزم منه ان يكون
منه ان يكون حادثا بالحدوث الزماني اي يكون وجوده مسبوقا بالعدم

ومذهب اهل السنة والجماعة نصرهم الله تعالى ان الله تعالى موجود في الازل ولم يكن
شيء موجودا معه فلم يثبت مدعاهم والجواب الحاسم عن مادة الشبهة انا نقول
لا نسلم ان قدم التكوين يستلزم قدم المكون قوله لانه علته التامة فيمتنع تخلف
المعلول عن علته التامة قلنا لا نسلم انه علة تامة لوجود المكون بل هو مع تعلقه
بوجود المكون والتعلق حادث فلا يلزم من وجود جزء العلة في الازل وجود المعلول فيه
ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث صفة حقيقية لله تعالى فلا يلزم التغير في ذاته
تعالى لما مر في بحث الكلام ويمكن ان يعارض ونقول ان دليلكم وان دل على ان
تكوينه يكون حادثا لكن عندنا ما ينفيه وهو انه تعالى تمدح بقوله هو الخالق
البارئ فلو لم يكن في الازل لزوال ما به التمدح وزوال ما به التمدح يوجب النقص
اذ لا شك ان الاتصاف عند استحقاق المدح يكون اكمل منه عند انعدام استحقاقه
والنقص من امارات الحدث فمن لم يجعله في الازل فقد زعم ان الله تعالى كان ناقص
منه الآن تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وتقرير الثاني ان يقال لا نسلم ان ثبوت
التكوين في الازل يستلزم ثبوت المكون فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان التكوين
في الازل ليكون العالم موجودا في الازل وانه ممنوع بل التكوين فيه ليكون العالم موجودا
وكاينا وقت وجوده وتكوينه وايجاده من الازل الى الابد باق يتعلق بوجود
كل موجود وقت وجوده بتكوينه الازلي الابدي وتمسككم بالضرب مع المضروب
باطل لان الفرق بينهما واضح اذ الضرب عرض لا يبقى الى وقت وجود المكون
وبعده الى الابد والتغير يلزم في المكونات لا في التكوين وهذا ايضا راجع
الى منع اللزوم اي لا نسلم ان التكوين لو كان قديما لزم قدم المكون قولهم
لان التكوين بلا مكون كالضرب بلا مضروب قلنا لا نسلم ان التكوين مع المكون
مثل الضرب مع المضروب وسنده ما بينا ونظير هذا في الحكميات القتل
فانه لما كان فعلا ينزهق بسببه الروح عن بدن الحيوان فاذا وجد الرمي من

انسان

انسان ثم مر السهم واصاب المرمي اليه وجرحه ثم ترادفت الآلام ثم ازهقت روحه
بسبب ذلك الرمي وظهر عند انزهاق روحه ان ذلك الرمي من وجهين وجد كان قتلا وان
يوجد للحال اثره في المحل فوجد القتل ولا مقتول ولهذا يظهر تعلق احكام القتل بذلك
الفعل حتى ان الفعل لو كان خطاء فكفر كفارة القتل جاز وان كان المرمي اليه بعد حيا
فكذا هذا وهذا ايضا كعلمه وارادته وقدرته فلا يلزم من قدم العلم والارادة والقدرة
قدم المعلوم والمراد والمقدور فكذا لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون وانما يلزم
ذلك ان لو كان موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وسياتي ان الله تعالى فاعل بالاختيار
اعلم ان اثبات كون التكوين عبارة عن كن وغيره الذي فسره بعض القوم واثبات قدمه
عسر جدا فان هذا عن مطارح الاذكياء ومحير العقول اذ كنه ذاته وصفاته محجوب
عن نظر العقول فالاسلم ثم نقول الى اخره اقول لما فرغ عن اثبات المذاهب ودفع شبههم
شرع في قطع شغبهم بالكلية وهو في الحقيقة جواب ثالث عن الشبهة التي مر وقال
ثم نقول الى اخره تقريره ان يقال لهم هل تعلق وجود العالم ووجود اجزائه بذات
الله تعالى او بصفة من صفاته تعالى اي صفة كانت ام لا فلا بد لهم من ان يقولوا
نعم او لا فان قالوا لا فقد عطلوا اي تركوا صانعية الله تعالى لانه ح وجود العالم واجزائه
من غيره لا منه تعالى وانه نقض مذهبهم وكفروا ايضا وان قالوا نعم فنقول لهم ما تعلق به
وجود العالم سواء كان صفة او ذاتا قديم او حادث فلا بد ان يعينوا احدهما
فان قالوا حادث فقد اقروا ان وجود العالم ليس من الله تعالى وفيه ايضا اخراج
صانعية الله تعالى عن كونه خالقا لان ذلك الحادث من اجزاء العالم لا انه صفة
قائمة بذات الله تعالى وايضا لو كان حادثا لافتقر الى محدث ونقل الى اخره وهلم جرا
فيتسلسل او يدور وكل واحد منهما باطل وجوده ايضا يكون باطلا لان بطلان اللازم
ملزوم لبطلان الملزوم وان قالوا قديم فنقول لهم هل يقتضي قدمه قدم العالم
ام لا فلا بد من الجواب باحدهما فان قالوا نعم يقتضي قدم العالم فقد تركوا مذهبهم

ولقوما ايضا لانهم متفقون لنا وقايلون معنا بان العالم حادث ومحدثه ازلي
وان قالوا لا يقتضي قدمه قدم العالم بطلت شبهتهم بالكلية لانهم ح يقرون بقدم
ما تعلق به وجود العالم وعدم قدم العالم فنقول اى جواب لكم في هذا الشيء الازلي
مع عدم ازلية العالم فهو جوابنا في ازلية التكوين والايجاد مع عدم ازلية المكون
فالحاصل ان هذا السؤال الذى اوردوا علينا يكون مشترك الالزام عليهم ايضا فان
قيل عندنا ان وجود العالم متعلق بصفة حادثة قولكم وفيه ايضا تعطيل الصانع لان
كل ذلك الحادث من اجزاء العالم قلنا لا نسلم انه من اجزايه بل هو صفة الله مع وصفته
ليست غيره ذاته حتى يلزم ما ذكرتم قلت هذا اخبث من تعطيل ان الصانع موجد
للعالم لانه ح يلزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث وانه بين البطلان عندنا
وعندكم قال على ان عند الاشعري الى اخره اقول هاهنا قبيل هذا النقض وارد
وجواب الزامي على المذهبين اعنى المعتزلي والاشعري وهذا مخصوص بالاشعري
قوله على معنى يعني مع الاجوبة السابقة جواب آخر وتقريره ان يقال ان وجود
العالم بخطاب كن في قوله تع انما امرنا بشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ح
تعلق وجود العالم بخطاب كن وكل ما تعلق به وجود العالم فهو التكوين فينتج ان
خطاب كن يكون تكوينا بيان الصغرى والكبرى ظاهر وخطاب كن ازلي قايم
بذات الله تعالى لانه كلام وهو ازلي عنده ايضا والمكونات جواهر واعراض
حادثة غير قايمة بذات الله فح نقول ان تكوين الله تعالى ازلي قايم بذات الله
تعالى والمكونات ليست بازلية لا قايمة بذات الله ينتج ان التكوين غير
المكون بيان الصغرى والكبرى ايضا ظاهر فح يكون قوله متناقضا
قوله بيان التناقض من وجوه اربعة آ انه قال التكوين غير المكون
وكان خطاب كن فيلزم من قوليه التكوين عين المكون التكوين ليس
بعين المكون وانه تناقض ظاهر لوجود شرايط التناقض وب انه

انه يلزم مما تقدم ان التكوين حادث ومن قوله ان خطاب كن الذى هو التكوين
انه قديم فيلزم ايضا التكوين قديم التكوين ليس بقديم وانه تناقض ظاهر ايضا
وج انهم يقرون بان العالم يتعلق وجوده بشيء ازلي وهو خطاب كن مع
ان ذلك الازلي لا يقتضي ازلية العالم واذا كان يبطل شبهتهم التى هي ان التكوين
لو كان ازليا لكان المكون ازليا فاللازم باطل فالملزوم مثله لانه ح يتحققون انه
ذلك الازلي هو خطاب كن لا يقتضي قدم العالم وكذلك قدم التكوين الذى ندعى
انه وراء خطاب كن لا يقتضي قدم المكون وشبهتهم ما كانت الا ان التكوين اذا كان
قديما يقتضي قدم المكون فحاصل هذا انه يلزم من سؤاله ان قدم التكوين مستلزم
قدم المكون ومن اقراره ان خطاب كن لا يستلزم قدم المكون تناقض ظاهر
فعلى هذا التقرير الذى بينا يجوز ان يحمل قوله على ان عند الاشعري على انه
جواب رابع عن الشبهة التى اوردها غير انه مخصوص باحد الفريقين وهو
الاشعري فح يكون ايضا مشترك الالزام اى فنقول ان قدم التكوين لو كان
مستلزما لقدم المكون يلزم عليكم ايضا ان خطاب كن يستلزم قدم العالم وليس
فليس وعلى انه جواب عن اصل مذهبهم فان قيل ثم ان وجود العالم متعلق
بخطاب كن ولكن لا نسلم ان خطاب كن يكون تكوينا حتى يلزم ما ذكرتم من
التناقض لانه ح لم يتحد الموضوع اذ الموضوع ح في احدى القضيتين التكوين
وفي الاخرى خطاب كن فلم يلزم التناقض قلنا التكوين عبارة عما تعلق به
وجود المكون والايجاد عبارة عما تعلق به الوجود والحال عندهم قد تعلق
وجود العالم بخطاب كن فكان ح تكوينا وايجادا بالضرورة فمن اعطى الحقيقة
وانكر الاسم كان مناقضا ولو لم يكن هذه المذكورات متناقضة فلا تناقض
في عالم الله اصلا وعدا المتكلمون هذا من مناقضات الاشعري ود ان التكوين
اذا كان عين المكون يلزم ان لا يكون قايما بذات الله تعالى واذا كان التكوين

هو خطاب لكن يلزم ان يكون قائما بذات الله تعالى فيلزم ان يكون قائما بذاته تعالى
وان لا يكون قائما بذاته تعالى وانه تناقض ظاهر ايضا قال وفصل صانع العالم الى آخره
اقول من جملة الصفات الثبوتية الارادة وهذا الفصل مشتمل على انه تعالى مختار
لا موجب بالذات وانه تعالى مريد لا مضطر ثم لا بد ان يبين قبل الشروع في تقرير
المتن ثلثة اشياء احدها بيان معنى الارادة وثانيها بيان معنى كونه موجدا بالاختيار
وثالثها بيان معنى كونه موجبا بالذات اما بيان معنى الارادة فلما سيأتي واما الموجد
بالاختيار فهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك مثاله الحركات الارادية الصادرة
عن الاشخاص المريدة وانه بين واما الموجب بالذات فهو عبارة عن شيء مؤثر
في آخر بحيث يكون صدور الاخر منه ضروريا سواء اراد ذلك المؤثر او لم يرد
كاحراق النار للخشبة اليابسة فان النار اذا وصلت الخشبة المذكورة تحرقها لا محالة
سواء تعلق بها الارادة او لم تتعلق اذا عرفت هذا اتفق المسلمون على ان صانع العالم
الله تعالى اوجد العالم باختياره يعني الله تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات ومعناهما
ما مر خلافا للفلاسفة فانهم يقولون ان صدور افعال الله تعالى على سبيل الايجاب
فهو موجب بالذات دليلنا ان الله تعالى لو لم يكن مختارا اى لو لم يثبت له اختيار لكان
مضطرا مجبورا لانه حينئذ وقع الفعل منه شاء او لم يشاء لانه لا واسطة بين الاضطرار
والاختيار وكونه مضطرا مجبورا يستلزم كونه عاجزا وكونه تعالى عاجزا محال
فكذا كونه مضطرا ومجبورا يكون محالا واذا كان هذان الامران محالين يكون عدم
اختياره ايضا محالا فثبت انه تعالى اوجد العالم باختياره وهو المطلوب بيان
الملازمة وبطلان التالي كلاهما ظاهر ثم الاختيار مسبوق بالارادة لان الارادة جزء
الاختيار والجزء مقدم على الكل بالطبع اذ الارادة عبارة عن حالة ميلانية
الى احد الطرفين اللذين هما الترك والفعل والاختيار عبارة عن هذه الحالة
الميلانية مع الترجيح والتصميم ثم تكون الارادة سابقة عليه فلا بد ايضا من ثبوت

الارادة

الارادة لله تعالى لان الاختيار ثابت لله تعالى كما مر وثبوته مستلزم لثبوت الارادة
فيلزم ان يكون الارادة ثابتة لله تعالى ولما كان هذا التعريف للارادة غير صادق على
ارادة الله تعالى اذ اطلاق الميلان على الله تعالى محال عرفها المصنف بوجه آخر وقال
الارادة صفة توجب تخصيص المفعولات بوجه دون وجه اى ترجح تخصيص بعض
المفعولات على وجه مخصوص اى على صورة مخصوصة وهيئة مخصوصة كصورة الانسان
مثلا انها جسم طولاني ماش بالقدمين وترجح بعضها على وجه غير ذلك الوجه الاول
كصور الحيوانات التي تمشي على الاربع وصور الحيوانات التي تمشي على البطن وغير ذلك
وايضا توجب تخصيص بعض المفعولات بوقت دون وقت يعني ترجح وجود بعض
المفعولات في وقت خاص كوجود نوح عليه في الزمان المتقدم وترجح وجود بعضها
في وقت آخر غير ذلك الوقت كوجودنا في هذا الزمان ووجود زيد المعدوم بعد هذا
الزمان فقوله صفة جنس يشتمل جميع الصفات من المحدودة وغيرها وقوله توجب
الى آخره فصل قريب يميزه عن غيره اذ لولاها اى لو لم يكن الارادة ثابتة لله تعالى لم يكن وقت
مخصوص لوجود شيء اولى من وقت آخر كاليوم مثلا لوجود زيد ليس اولى من الامس لوجوده
وكذا ايضا ليس كمية ولا كيفية مخصوصة اولى مما سوى هذه الكمية المخصوصة و
الكيفية المخصوصة والكمية خصلة منسوبة الى الكم ويقال بالفارسية للكمية چندي وللكم
چند والكم عبارة عن الاعداد والمقادير وغير ذلك من الاعراض التي تقبل القسمة لذاتها و
الكيفية خصلة منسوبة الى الكيف ويقال لها بالفارسية چگونگي وللكيف چگونه و
الكيف عبارة عن الالوان والاضواء وغير ذلك من الاعراض التي لا تقبل القسمة لذاتها مثلا
ليس تحقق جسم زيد بمقدار ذراع اولى من تحققه بمقدار ذراعين وكذا تحققه باللون
الذي هو السواد فحاصل هذا الكلام ان تخصيص هذه المفعولات بوقت مخصوص دون
وقت آخر وتخصيصها بكمية مخصوصة دون كمية اخرى وتخصيصها بكيفية مخصوصة
دون كيفية اخرى ليس ذاته تعالى لان نسبة جميع المقدورات الى ذات الله تعالى متساوية

وليس ذات المقدور ايضا لان نسبة الازمنة الى جميع المقدورات ايضا على السوية لتساوي اجزاء الزمان في الماهية ونسبة الكميات والكيفيات الى جميع المقدورات على السوية وليس العلم ايضا لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا للمعلوم وتابع الشئ يستحيل ان يكون مستتبعا وليس ذلك المخصص القدرة لان القدرة من شانها التاثير في صحة وجود المقدور وذا اى التاثير في صحة وجود المقدور لا يختلف باختلاف الاوقات اى لا يقتضى اختصاص مقدور دون مقدور اخر بوقت دون اخر بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على وتيرة واحدة وايضا ليس من شان القدرة التاثير وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد يتوقف على الترجيح والموقوف غير الموقوف عليه فالقدرة غير الارادة فلا تخصيص ايضا بسبب القدرة فاذن لا بد من صفة اخرى غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالوجود وباوقاتها المخصوصة بها وتلك الصفة هي الارادة فلا بد من ثبوتها والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال ببديهة العقل وقال المصنف في شرحه ولم ارد بقولي في المتن اذ القدرة تاثيرها في الايجاد وذا لا يختلف باختلاف الاوقات ان الوجود بالقدرة لا بالايجاد كما زعم الاشعرية بل المراد به ان لا تاثير للقدرة في تخصيص المفعول بوجه دون وجه وانما تاثيرها في صحة وجود المقدور ولكن وجود المقدور بالتكوين قيل في كلام المصنف نظر لانا لا نسلم ان القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور ومتعلقة بامكان وجوده لان الامكان للممكن بالذات وما بالذات لا يكون بالغير وايضا ليس تاثير القدرة في الايجاد لان الايجاد هو التكوين وهو صفة قديمة بذات الله تعالى كالقدرة واحدى الصفتين لا يؤثر في الاخرى وايضا قوله في الشرح تاثير القدرة في صحة وجود المقدور الى اخره مستدرك اذ المطلوب يتم بدونه ثم كلامه قلت كله مدفوع اما الاول فلانا لا نسلم ان الامكان للممكن بالذات حتى يلزم ما ذكره لان هذا مذهب الحكماء ولم لا يجوز ان يكون عند اهل السنة

والجماعة

والجماعة امكان الممكن بقدرة الله تعالى وقد صرح بصحة قوله وانما تاثيرها في صحة وجود المقدور واما الثاني فلان المراد من الايجاد وهو الوجود مجازا من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب وهذا شايع ذايع كذكر اليد وارادة النعمة وكذكر الغيث وارادة النبات في قولنا رعينا الغيث اى النبات الذي سببه الغيث وغيره مما يوجب عده سامة وايضا حذف المضاف الذي هو صحة وامكان واقام المضاف اليه مقامه وهو وجود المقدور وهو ايضا شايع كقوله تعالى واسأل القرية اى اهل القرية وقوله الحج اشهر معلومات اى اوقات الحج وقرينة المجاز قوله ان الوجود بالقدرة لا بالايجاد فلو كان مراده من الايجاد نفسه لزم ان يقول ان الايجاد بالقدرة لا بالايجاد واما الثالث فلانا لا نسلم انه مستدرك قوله اذ المطلوب يتم بدونه قلنا نسلم انه يتم بدونه لكن لا نسلم انه مستدرك وانما يكون مستدركا ان لو لم يكن متضمنا لفائدة وهو ممنوع لانه يقرر ويوضح بهذا القول ان تاثير القدرة في صحة وجود المقدور لا في تخصيص المفعول بوجه دون وجه وايضا يؤكد ثبوت المطلوب به وثبوت الشئ مؤكدا اولى من ثبوته غير مؤكد فلم يكن مستدركا اعلم ان قوله اذ لولاها تعلق القدرة محذوف وهو انه لا بد من ان تكون الارادة ثابتة لله وقرينة الحذف سوق كلامه من اول الفصل كما قررناه وان ظاهر قوله يدل على الفرق بين الارادة والاختيار والظاهر انه لا فرق بينهما كما قال صاحب الصحايف لان الاختيار قريب من معنى الارادة وان الفرق بين الارادة وباقي الصفات ظاهر فلهذا خصصها بذكر الفرق بينها وبين القدرة فان قيل لا نسلم ان وجود المقدورات في اوقاتها المعينة يحتاج الى مرجح هو الارادة ولم لا يجوز ان يكون المخصص والمرجح لتخصيص الحوادث باوقاتها المعينة هو كون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين زمانه يمتنع وجود تلك الحوادث في غير هذه الاوقات ويمكن فيها فلهذا اختص كل حادث بوقت معين اجيب عنه بان المخصص لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث في الوقت المعين اذ لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه وهو باطل اذ الممتنع لا يصير ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يصير واجبا ايضا وح يستغني عن

وانه محال وفيه نظر لانه لقايل ان يقول ان العالم ممتنع الوجود في الازل ثم صار ممكن الوجود
في لا يزال وذلك يدل على جواز انقلاب الممتنع ممكنا فان قيل لم لا يجوز ان يكون المخصص
هو الحيوة والسمع والبصر والكلام قلنا الحيوة كالقدرة في تساوي النسبة الى جميع الموجودات
والسمع والبصر كالعلم في التبعية والكلام لا تعلق له بالايجاد فلا بد له من الارادة فان قيل
لا نسلم ان الكلام لا تعلق له بالايجاد اذ الايجاد بالحقيقة عند المحققين الا بامر كن قلت
سلمنا انه كذلك لكن نسبة امر كن الى جميع الاوقات واحدة كالقدرة بعينها وفيه نظر لانا
لا نسلم ان المخصص والمرجح متعين انه ارادة ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى غير المذكورات
ونحن لا نعلم تلك الصفة اذ يجوز ان يكون لله تعالى صفات لا نعرفها كما مر وقوله وما الدليل
عليه اي اخره اي الدليل على ثبوت الارادة والضمير المجرور في عليه راجع الى الثبوت
المذكور معنى وتقديرا بدل سوق الكلام عليه لان الكلام السابق من قوله ولا احتياج
بد من الارادة وقوله اذ لولاها الى اخره يدل على ثبوتها تمسك لنا على اثبات الارادة وهو
قوله تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله ان ارادني الله بضر هل هن كاشفات ضره او ارادني برحمة هل هن ممسكات
رحمته وغير ذلك من الآيات الواردة على هذا النهج فان كلها يدل على ان الله تعالى اراد
لانه يستحيل ان يكون الله تعالى مريدا ولا ارادة له كما استحال ان يكون عالما ولا علم له
وسميعا ولا سمع له وحيا ولا حيوة له وغير ذلك كما بيّنا في مسئلة الصفات اعلم
ان في عبارة المصنف تسامحا لانه لما اثبت الارادة اولا بالدليل العقلي ينبغي ان يقول
ولان قوله تعالى يدل على ثبوتها قال فبطل به الى اخره اي لما فرغ من اثبات الارادة لذات
الله شرع في بيان بطلان مذهب الخصوم فقال فبطل به اي بالدليل الذي مر ذكره
قول الكعبي وهو شخص من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن البلخي الكعبي فانه يقول ان الله ترجمة الكعبي
تعالى لا يوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف بها مجازا فاذا قيل اراد الله كذا فلا يخلو اما ان يكون
فعل نفسه او فعل غيره فان كان فعل نفسه فمعناه انه فعله وهو غير ساه ولا مكره عليه ولا مضطر

وان كان فعل غيره فمعناه انه امر به فح لا يكون الارادة حقيقة في ذات الله تعالى
وشبهته ان الارادة الحقيقية هي الشهوة فلو كان الله تعالى مريدا لكان مشتهيا
لكن اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة وبطلان اللازم ظاهر فنقول
لا يجوز ان يكون الارادة عبارة عن فعله اذا كان فعل نفسه لانها لو كانت هي الفعل
والفعل والمفعول شي واحد لكانت الارادة هي الفعل الذي هو المراد فكان
السواد ارادة وكذا البياض والحركة والسكون وغير ذلك من المرادات واستحالة
هذا بيّنة وكذا لا يجوز ان يكون امرا اذا كان فعل غيره لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن
من في الارض كلهم جميعا وهذا فاسد من وجهين احدهما يؤدي الى انه تعالى لم يامر
من لم يؤمن فاذا لم يكن الشخص بترك الايمان عاصيا وانه ظاهر البطلان وثانيهما
ان كل من امره ينبغي ان يكون مؤمنا والحال انا نرى كثيرا ممن امره ولم يؤمن فكلف
فيه تناقض وكذب وذلك محال فقد ثبت ان ما قاله باطل واجيب عن شبهته بانا
لا نسلم ان الارادة مطلقا هي الشهوة بل الشهوة ارادة مخصوصة وهي ارادة شي
فيه نفع من لذة او غيرها والله تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشي فلا يكون ارادته
اشتهاء فان قيل هذه الآي التي ذكرتم لاثبات الارادة تدل على انه تعالى مريد ولا تدل
على انها حقيقة في ذات الله تعالى فكيف يمكنكم الاستدلال بها على بطلان قول الكعبي قلت
الاصل في الكلام الحقيقة ما دام حمله عليها ممكنا وههنا حمله على الحقيقة ممكن فنحمل عليها
وح يثبت المطلوب وكذا بطل قول الفلاسفة بالدليل الذي مر ذكره وهم جماعة
يبحثون بالحكم العقلية ويتكلمون في الموجودات الطبيعية والالهية بالمناهج
فانهم ينكرون وجود الارادة وقيامها بذات الله تعالى كما في ساير الصفات وشبهتهم انه
لو تعلقت ارادته بشي لا يخلو اما ان تعلقت لغرض او لا لغرض وكلاهما باطل فكذا الملزوم
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانها لو تعلقت لغرض لكان مستكملا بالغير
وانه محال وان لم تتعلق لغرض كان ترجيحا بلا مرجح وهو محال ايضا اجيب عنه

وان يقال لم لا يجوز ان يريد لغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم ذلك واما
وانما يلزم ان لو لم يكن ارادته تعالى موجبة للتعلق بايجاد ذلك الشيء لذاتها
وهو ممنوع اعلم ان الدليل الذي ذكرنا يكون حجة على الفلاسفة اذا كانوا
قائلين بكلام الله تعالى وبان صدور جميع الموجودات من الله تعالى واما
اذا كانوا غير قائلين بالكلام وبصدور جميع الموجودات منه فلا قال
وهي المشيئة الى اخره اقول الارادة والمشيئة لفظان مترادفان دالان على معنى
واحد وهو الذي بيّنا عند المتكلمين ولم يفرق بينهما احد منهم كالانسان والبشر
والليث والاسد الا عند الكرامية فانهم يزعمون ان المشيئة غير الارادة
ولم يبينوا معناها وانها صفة واحدة ازلية قائمة بذات الله تعالى يتناول
ما يشاء الله من حيث يحدث وارادته تعالى حادثة في ذاته تعالى متعددة
وكثيرة على عدد مراداته يعني يتعدد اراداته تعالى ويكثر بحسب تعدد مراداته
تعالى وبحسب كثرتها وتحدث كل ارادة منها قبل حدوث ما هو المراد بها
ثم تعقبها حدوث المرادات بها ومذهبهم باطل لانه مخالف لانا وبه السلف و
خروج الاجماع ولانا بينا ان ذاته تعالى لا تقبل الحوادث فلا يكون ارادته حادثة في ذاته
وعندنا ذات الله تعالى مريد لجميع مراداته بارادة واحدة قائمة بذاته تعالى
ويتعلق وجود كل مراداته الى ارادته الازلية وقت وجوده والتغير في
المرادات او التعلقات لا في الارادة التي هي الصفة الحقيقية لانها لو كانت
حادثة لا يخلو اما ان حدثت باحداث الله تعالى ام حدثت هي بنفسها او حدثت
باحداث غير الله تعالى والاقسام باسرها باطلة فكذا حدوثها اما بيان الملازمة
فظاهر واما بيان بطلان الاقسام فالاول فلانه لو احدثها الله تعالى فاما ان
احدثها بارادة او بغير ارادة فان احدثها بغير ارادة يكون ذاته مجبورا ا
مضطرا وانه محال لما بينا وايضا لو جاز هذا فيها لجاز في جميع المحدثات

المحدثات فتعطلت الارادة وان احدثها بارادة اخرى فالكلام فيها كالكلام في الاولى
وكذلك في الثالثة والرابعة الى ما لا يتناهى فيلزم اما التسلسل او تعطيل الصانع وكلاهما
محال واما الثاني فلانها لو جاز حدوثها بنفسها لجاز في غيرها ايضا من الحادثات فيبطل
دلالة ثبوت الصانع وهو باطل ايضا واما الثالث فلانها لو احدثها غير الله تعالى فلا يخ
ذلك الغير اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم تعدد القدم وانه محال
وان كان حادثا وهو ايضا اما ان حدث بنفسه او بغيره فيلزم ايضا اما تعطيل
الصانع او التسلسل وكلاهما ايضا باطل قوله عندهم اي عند الكرامية تفريع
على قوله عندنا واحدة خلافا للكرامية وقوله وعندنا عطف عليه قال وذهب بعض
المعتزلة الى اخره اقول ذهب ابو الهذيل العلاف وابو علي الجبائي وابنه هاشم من
المعتزلة الى ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية الى انها حادثة
في ذاته تعالى وكلا المذهبين باطل بالدليل الذي ذكرناه في مسئلة الكلام فتبيّن
ههنا ليسهل للمتعلم فنقول اما بيان بطلان مذهب المعتزلة فلانها لو كانت حادثة
لا في محل لكانت عرضا وقيام العرض بنفسه محال ولئن سلمنا انها ليست بعرض
لكن نقول انها صفة وقيام الصفة بنفسها ايضا محال لانها لو قامت لا في محل لم يكن
اتصاف ذاته تعالى اولى من غيره فينبغي ان يكون الله تعالى وجميع الموجودات
في العالم مريدين بتلك الارادة وهو محال وقد مر هذا الدليل في بحث الكلام واما بيان
بطلان مذهب الكرامية فلانها لو كانت حادثة في ذاته تعالى لكان ذاته تعالى محلا
للحوادث واذا كان محلا للحوادث لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث
فيكون ذاته تعالى حادثا وانه باطل لما بينا قال فصل صانع العالم الى اخره اقول ومن
جملة الصفات الثبوتية لله تعالى الحكمة واثباتها موقوف على بيان معنى الحكمة لغة
واصطلاحا اما لغة فنقول اختلف في ذلك اهل اللغة فقال ابن الاعرابي الحكيم العالم
والحكيم العامل يقال حكم الرجل يحكم اذا تناهى في علمه وعقله ومنه سمي القاضي

حكما وحاكما لعلمه وعقله وقال الآخرون الحكيم هو المحكم للشيء فعيل بمعنى مفعل كالاليم
بمعنى المؤلم وقيل الحكمة معرفة الاشياء لحقايقها ووضعها ثم كانت شاملة على
العلم والفعل جميعا ثم جعل الحكمة على جعل ضدها جهلا ومن جعلها فعلا جعل ضدها
سفها واما اصطلاحا فعندنا الحكمة في الفعل ما له عاقبة حميدة وضدها السفه
وهو ما ليس كذلك وقالت الاشعرية الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله والسفه
فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله وقالت المعتزلة الحكمة كل فعل فيه نفع اما
للفاعل واما لغير الفاعل والسفه عكس ذلك اذا عرفت هذا فنقول صانع العالم
يوصف بالحكمة فيقال انه حكيم لانها لا تخلو اما ان يكون هي العلم او احكام المفعولات
وايا ما كان يصح ان يطلق على الله تعالى انه حكيم اما اذا كانت علما فهو متصف
لان الله تعالى عالم في الازل والابد والازلي ما لا ابتداء له والابدي ما لا انتهاء له
وهذا معنى قول المصنف عالم لم يزل اي في الازل ولا يزال اي في الابد بالكليات
والجزئيات والكلي ما لم يكن نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه اي يكون
مقولا على كثيرين كمفهوم الانسان مثلا فانه يصدق على جميع افراده والجزئي
ما يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه اي لا يكون مقولا على كثيرين كالمشخصات
في الخارج مثل زيد وعمرو وخالد وغير ذلك فالحاصل ان الله تعالى عالم في الازل
والابد وعالم بجميع الاشياء من الكليات والجزئيات عند جمهور اهل الملة
لانه لو لم يكن عالما بها لكان جاهلا والجهل محال على الله تعالى لانه صفة نقص وهو
من امارات الحدث فلا يجوز ان يوصف بالحكمة وهو المطلوب وقال بعض الفلاسفة
ان الله تعالى يعلم الكليات على الوجه الكلي ولا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي
بل يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لان الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها
ايضا في معرض التغير لان العلم تبع المعلوم والتغير على الله تعالى محال فعلمه
بالجزئيات على وجهها يكون ايضا محالا مثلا لو علم دخول عمرو في الدار فبعد خروجه

منها ان بقي هذا العلم اي العلم الذي تعلق على انه في الدار فقد لزم الجهل وان لم يبق
لزم التغير فالعلم بالوجه الجزئي ان يتعلق باحد الازمنة الثلاثة وبالوجه الكلي ان يعلم
بجميع اوصافه من انه انسان قصير كاتب عالم ابيض زوجي ابن فلان انه مقيد باحد الازمنة
الثلاثة بانه واقع او وقع او سيقع وايضا يعلم ان كسوفا جزئيا يعرض للقمر عند كونه
في اول الحمل ثم ربما وقع هذا الكسوف في زمان معين ولم يكن له احاطة بانه وقع ام لا
واجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بان التغير في تعلق العلم بالمعلوم وهو صفة نسبية
بين العالم والمعلوم والتغير في النسب لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء من الصفات
الحقيقية والجواب القاطع لمادة الشبهة ان الله تعالى منزه عن الزمان فكان يتساوى
تكون نسبته الى جميع الازمنة على السواء ويعلم احوال الازمنة بالنسبة الى الزمان بكذا
بان هذا ماض وان هذا حاضر وان هذا مستقبل في الاستقبال ازلا وابدا واما اذا كانت احكاما
للمفعولات فهو ايضا متصف بها لان احكام المفعولات من متعلقات التكوين والتكوين
ازلي فيكون احكام المفعولات ايضا ازليا والمراد من قول المصنف اذ التكوين ازلي ما ذكرنا
لا ان احكام المفعولات عين التكوين ولانه لو لم يتصف بها لكان متصفا بنقيضها الذي
هو السفه وانه محال على الله تعالى وعلل بعض الشارحين على انه تعالى متصف باحكام
المفعولات بان الفعل هو التكوين وهو ازلي لما مر وفيه نظر لانا نسلم ان احكام المفعولات
هو الفعل لكن لا نسلم انه عين التكوين بل هو متعلق بالتكوين والمتعلق غير المتعلق فلا يكون
عين التكوين فالحاصل ان الله تعالى حكيم في الازل اعم من ان يكون معنى الحكمة العلم او احكام
المفعولات بالدلايل التي مر ذكرها وعند الاشعري ان اريد بها اي ان اريد بالحكمة العلم فيه
المراد ان كان المراد بالحكمة العلم فهي ازلية قديمة قائمة بذات الله تعالى وهو موصوف بها في الازل لان العلم
عندهم ايضا ازلي قائم بذات الله تعالى وان اريد بالحكمة الفعل اي احكام المفعولات فلا يكون
صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى موصوفا بها في الازل لان التكوين و
وباقي الصفات الفعل حادث عندهم غير قائم بذات الله تعالى كما مر في بحث التكوين

فان قيل التوحيد على مذهب الاشعرى باطل لانه يقول اصل الحكمة العلم ثم لا يكون فعلًا
كما قال ابو بكر بن فورك لان اصل الحكمة العلم عند الاشعرى قلنا انما قسم الاشعرى الجواب
بالترديد لانه عرف اختلاف اهل اللغة فى انها فعل ام علم فتردد ايضا منها لذلك
وايضا قال الحكمة فى الفعل كلها كما مر لاختلاف اهل اللغة ايضا اعلم ان ايراد هذا الفصل
مكرر لا فايدة فيه لان الحكمة ان كانت علما فقد يعلم مما مر من بيان انه تعالى عالم وان كانت
فعلًا فقد علم بيانها من بحث التكوين اللهم الا ان يقال ان ما مر تبين على الاجمال وههنا
على التفصيل فلا يلزم التكرار او الا ان يقال اذا كانت فعلا لم يعلم من بحث التكوين لانه
غير التكوين كما قررناه فلم يلزم من ذكره التكرار قال فصل رؤية الله تعالى
الى اخره اقول لما فرغ من اثبات وجود ذات الله تعالى ووجوب وجوده ووحدانيته
وتنزيهه عن التشبيه والتمثيل ومن اثبات صفاته شرع فى بيان انه تعالى جايز الرؤية
ووقوعها واذا علم ذلك فاعلم ان الناس اختلفوا فى جواز رؤية الله تعالى فقال اهل الحق
اى اهل السنة والجماعة نصرهم الله تعالى ان رؤية الله تعالى بالابصار اى بالاعين
لا بالنظر الفكري او بالتخيل الحسي الباطني بل بانكشاف البداية المنير للمؤمنين
لا للكافرين فى الاخرة لا فى الدنيا بعد دخولهم الجنة اى بعد دخول المؤمنين الجنة لا قبله
جايزة اى ممكنة لا محالة عقلًا اى من جهة الدليل العقلي واجبة سمعًا اى من جهة الدليل
السمعي قوله رؤية الله مبتدأ وخبره وواجبة خبر بعد خبره وقوله عقلا وسمعًا منصوبان على التمييز
على التمييز والوجوب ههنا يحتمل معنيين احدهما انه تأكيد التحقيق والوجود كما يقال
ان علم الله تعالى واجب الوجود اى متحقق الوجود لا محالة وثانيهما انه الوجوب المتعارف
الذى ثبت بدليل ليس فيه شبهة وهو الخبر الواحد والعام المخصوص والاية المأولة
ولا يكفر جاحده بل يفسق فالحاصل ان معنى قوله واجبة سمعًا اما متحققة وواقعة لا محالة
بالدليل السمعي او واجب اعتقادها بالدليل السمعي ولا يكفر جاحده ولكن يفسق وينسب
الى الفسق ومعنى السمع والعقل ما مر فيرى اى الله تعالى منزهًا عن امارات الحدث

من المكان والجهة واتصال شعاع عين الرائى اليه ومعناها ما مر وثبوت مسافة بين
الرائى وبينه تعالى بحيث يكون قريبا او بعيدًا او غير ذلك من عدم كونه غاية اللطافة
وكونه مقابلا لعين الرائى وعدم الحجاب بين الرائى وبينه تعالى وكذا ذلك من امارات
الحدث فلا يليق لذات الله تعالى وقالت المعتزلة وهم الطايفة التى سميت بذلك والزيدية
من الروافض وهم اصحاب زيد بن على بن الحسين القايلون بامامته وامامة كل من كان فيه
ست خصال العلم والزهد والشجاعة والخروج ظاهرا وان كان من اولاد فاطمة رضى الله عنها
حسنيًا كان او حسينيًا والفلاسفة وبيانهم مر والخوارج وهم طايفة يكفرون الصحابة و
بالخصوص يكفرون عليا بان قالوا الصحابة ردوا الكتاب ويبغضون عليا ويحبون ابا بكر
رضوان الله عليهم اجمعين ان رؤية الله تعالى غير ممكنة جايزة ولا يراه احد لا فى الدنيا
ولا فى الاخرة وبين المصنف استدلالهم بقوله ان فى العقل الا ان الرؤية
فى الشاهد موقوفة على سبعة اشيا احدها كون الشئ المرئى مقابلا للرائى كالجسم المحاذى
للرائى او كونه فى حكم المقابل له كالاعراض القايمة بالجسم المقابل وثانيها ان لا يكون الشئ
المرئى فى غاية القرب عن الرائى وثالثها ان لا يكون الشئ المرئى فى غاية البعد منه
ورابعها ان لا يكون الشئ المرئى فى غاية الصغر وخامسها ان لا يكون الشئ المرئى فى
غاية اللطافة وسادسها ان لا يكون بين الشئ المرئى والرائى حجاب مانع من الابصار
وسابعها اتصال شعاع عين الرائى بالمرئى والمصنف بين بعضها واهمل بعضها
وكل ذلك محال على الله تعالى فى العقل فالرؤية ايضا تكون محالة فى العقل لان الموقوف
على المحال اولى ان يكون محالا ولانه لو كان مرئيا لكان شبيها بالمرئيات وانه محال فكذا
رؤيته واستدلوا ايضا بقوله تعالى لا تدركه الابصار فانه تعالى تمدح بانتفاء الرؤية
عن ذاته اذ الادراك بالبصر ليس الا الرؤية كما تمدح باسمائه الحسنى وصفاته
العليا فى سباق الاية وسياقها فكان حاصل الاية التمدح بثبوت هذه الصفات
اللاتى هى صفات الكمال وبنفى ما لا يليق بصفاته وفى اثبات ما نفى ازالة التمدح

والعرفية صح

واما الثالث وهو ان اثبات الرؤية نقضا وانه محال على الله تعالى وانكرت عامة
المعتزلة ان الله تعالى يرى ذاته اى لا يجوز ان يرى شيئا من الاشياء ولا يرى ذاته ايضا
ولنا قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك الاية ووجه الاستدلال
من هذه الاية على اربعة اوجه الاول ان موسى عليه السلام سال ربه الرؤية فلو لم يكن الرؤية
جايزة لكان سواله عليه اما جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها واما عبثا ان كان عالما بها وكلاهما
على الانبياء محال والمصنف لم يبين احد الشقين وهو العبث لظهوره وبين عدم استحالتها
بقوله ولا يظن الى آخره وتقريره ان يقال ولا يظن بهذا السوال ان موسى عليه السلام
سال الشيء الذي هو محال عنده عليه السلام لان طلب المحال لا يليق بواحد من العلماء
فاني يليق ممن هو من اكابر الانبياء عليهم السلام حتى سواله عليه دليلا على انه اعتقد
انه تعالى جايز الرؤية ومن استحال الرؤية فقد نسب موسى عليه السلام الى الجهل
بالله تعالى حتى يكون كافرا لان نسبة الانبياء الى الجهل كفر قبيح ولعل المراد ان يقول ان سواله
موسى عليه السلام كان على لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عنهم حين اخذتهم الصاعقة
افتهلكنا بما فعل السفهاء ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان سواله لقومه لقال ارهم ولم يقل
ارني وكذا في الجواب ينبغي على هذا التقدير ان يقول الله تعالى لن يروني ولم يقل لن تراني
حتى دل الاية على ان سواله لاجله لا لقومه ولئن سلمنا ان السوال لاجل قومه لكن على هذا
التقدير يلزم المحالان المذكوران ايضا لان موسى عليه السلام ان كان عالما بان الرؤية محالة لقومه
لزم العبث وان لم يكن عالما بها لزم الجهل بعدما مر فان قيل السوال ليس عن رؤية ذات
الله تعالى بل عن رؤية آية وعلامة حتى يكون معنى قوله تعالى ارني انظر اليك ارني آية اعلمك
بها كما اعلم ما انظر اليه فيحصل في العلم بطريق الضرورة واجيب عنه بانه لو كان معنى الاية
كذلك لقال ارني انظر اليها ولم يقل ارني انظر اليك لان عند وجود الاية يكون النظر
اليها لا يحصل بها العلم بالله تعالى بالقلب وايضا قال الله تعالى في جواب لن تراني واذا

واذا لم يكن كذلك دل على ان معنى الاية سوال موسى عليه السلام عن رؤية الذات لا عن رؤية
الايات ولان معنى قوله تعالى ارني انظر اليك لو كان ارني اية لكان معنى قوله لن تراني لن ترى ايتي انتهى
لن ترى ايتي حتى يكون في كلام الله تعالى خلف لانه اراه اعظم الايات حيث جعل الجبل دكا والثاني انه
محال على الله تعالى والقائل ان يقول ان الريب على الانبياء جايز حتى يكون سواله عليه
لاجل رفع الريب لا لانه اعتقد جواز الرؤية او استحالتها على سبيل البتات فلا يكون
من نسبة موسى عليه الى الريب كافرا وايضا رفع الريب من الانبياء لا يكون عصيانا يعني
لا يجوز عليهم السلام وثالثها ان الرؤية لو كانت مستحالة لعاتب الله تعالى موسى عليه السلام
واياسه لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فظاهر لان السوال عن الامر
المحال يوجب العتاب كما عاتب الله تعالى نوحا حين سأله انجاء ابنه من الغرق
بقوله اني اعظك ان تكون من الجاهلين وكما عاتب آدم عليه السلام على اكل الشجرة
بقوله الم انهكما عن تلكما الشجرة بل العتاب في هذا المقام اولى وابلغ لانه يؤدي الى
الجهل بربه بخلاف ذلك فانه لا يؤدي الى الجهل بربه واما بيان بطلان التالي ظاهر
لان الله تعالى ما عاتب بل علق الرؤية بشرط ممكن وهو استقرار الجبل حيث قال
فان استقر مكانه فسوف تراني وهو ممكن لانه تعالى لما اخبر بقوله فلما تجلى ربه للجبل
جعله دكا كان اندكاكه بجعله تعالى لا انه اندك بنفسه وما اوجده الله تعالى كان جايزا
ان لا يوجد لو لم يوجده اذ هو مختار فيما فعله كما بينا فاذا كان اندكاك الجبل باختياره
كان عدمه جايزا وهو استقراره فدل هذا التعليق ان الرؤية ممكنة اذ الاصل ان تعليق
الشيء بما هو ممكن وجايز يدل على امكان ذات الشيء وجوازه كما ان تعليق الشيء
بما هو ممتنع يدل على امتناع ذلك الشيء وكما ان تعليق الشيء بما هو متحقق الوجود
يدل على تحقق ذلك الشيء فان قيل لو كان المعلق عليه الاستقرار وقد حصل
لوجب حصول الرؤية وهو باطل اجماعا قلنا المعلق على نفس الاستقرار هو الرؤية
في الزمان المستقبل فيحتمل ان يحصل في الآخرة وبطلانه غير معلوم اجماعا اذ الكلام فيه

فان قيل لو كان ما سال موسى عليه السلام جايزا لاعطى له ذلك كما اعطى ابرهيم عليه السلام
ما سال من ارادة كيفية احياء الموتى قبل في جوابه قد تكون الحكمة في بعض الاحوال
المنع وفي بعضها الاجابة اقول في هذا الجواب نظر لانه اقناعي لا الزامي وقال الشيخ مجد الدين
البغدادي رح في تضعيف له انما حرم موسى عليه السلام عن الرؤية لانه اظهر الانانية
بقوله انظر قال لن تراني لان الانانية من اعظم الحجب ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
وثبت على حاله فسوف تراني مع الانانية فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا
فعرف موسى من صعقته ان الانانية والرؤية متضادتان لا تجتمعان فقال سبحانك
تبت اليك فان قيل ان الله تعالى ما علق الرؤية باستقرار الجبل في الجملة بل علقها باستقراره
مع قيد التجلي وعند التجلي استقراره محال فلا تتعلق الرؤية بامر ممكن قلنا يمكن الله تعالى
ذلك باختياره وارادته فح يجوز استقراره وفي حالة التجلي وح ما اشار المصنف اليه
بقوله لن تراني الحاخره تقريره ان يقال ان الله تعالى قال في جوابه عليه السلام
فانه يفيد نفي وقوع الرؤية ووجودها لا نفي جوازها فانه لو اقتضى نفي جوازها لقال الله
تعالى في الجواب لست بمرئي او لا يصح رؤيتي اذ الحالة كانت حالة الحاجة الى البيان
والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة الى البيان ولهذا كانت الانبيا معروفة بالبيان
فلما لم يقل ذلك دل انه تعالى جايز الرؤية لا ممتنع الرؤية الابدى لن من كان في كمه فطعمه حجر
اي ظن ان ذلك الحجر انسان آخر غير ذلك الشخص الذي في كمه ذلك الحجر طعاما وقال
ذلك الانسان الآخر له اي لذلك الشخص الذي في كمه حجر اعطني ذلك الشي
الذي في كمك لآكله كان الجواب الصحيح لن يقول لا يوكل واما اذا كان الشي
الذي في كم ذلك الشخص طعاما يصح ان يقول المجيب انك لن تاكله وفي
هذا الاستدلال نظر لان لقايل ان يقول لا نسلم ان قوله لن تراني يقتضي نفي الوجود
فقط بل يقتضي نفي الجواز ايضا والشاهد ليس بدليل للغايب في جميع الاحكام
ولهذا عدل المصنف عن هذا الاستدلال وتنزل عنه وقال على انه الى اخره

وتقريره لن يقال ولين سلمنا ان قوله تعالى لن تراني يقتضي نفي الجواز والوجود معا لكن
لا نسلم انه يقتضي ذلك مطلقا في الدنيا والاخرة بل هو مخصوص في الدنيا اذ يجوز على الانبيا
عليهم الريب اي الشك في شي يتعلق بالغيب فيخرج سواله عليه السلام على ان ما اعتقد
من جواز الرؤية في الدنيا وناجزة اي في الحال بقا اطلاق منجز اي اطلاق في الحال لا معلق
فح يرجع النفي في قوله تعالى لن تراني الى هذا السوال الذي هو مخصوص في الدنيا
والحال انه سال في الدنيا فيرجع النفي اليها فيها ايضا اذ الجواب لا بد ان يكون على
قضية السوال اي ان كان السوال في الدنيا يكون الجواب ايضا كذلك وان كان في
الاخرة يكون ايضا في الاخرة ولن كان اعم منها يكون الجواب ايضا كذلك فاذا كان نفي
جواز الرؤية في الدنيا يكون مخصوصا فيها وانه لا يوجب انتفاءها مطلقا لان نفي
الخاص لا يستلزم نفي العام فلا يلزم انتفاء مطلق الرؤية وجواز انتفائها في الدنيا
لا في الاخرة وكلامنا فيها واذ انه تعالى اخبر عن التجلي بقوله تعالى فلما تجلى ربه والتجلي
هو خلق الحيوة والرؤية في الجبل كما حكى ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك عن الاشعري
انه قال تجلى الله تعالى خلق الحيوة والرؤية في الجبل حتى يرى ربه فح لا وجه لحمل الآية
الا على هذا الوجه وهو نص في اثبات كونه مرئيا للجبل واذا كان مرئيا له كان مرئيا للانسان
بالطريق الاولى اعلم ان الدليل الرابع يدل على جواز الرؤية بطريق الالتزام لا بالمطابقة لانه
يدل على وقوع الرؤية في الجبل والوقوع يستلزم الجواز قال وقال تعالى الى اخره اقول
ما مر من الدلايل الاربعة تدل على جواز رؤية الله تعالى وبعضها يدل على الوقوع ايضا
وهذا يدل على وجود الرؤية ووقوعه ويستلزم ايضا جوازها اذا عرفت ذا فنقول
من جملة الدلايل على ان الرؤية واقعة في الاخرة قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
ووجه الاستدلال به انه تعالى اثبت الرؤية للوجوه التي فيها العيون الباصرة الا ترى
انه وصفها بالنضارة والوجوه هي التي توصف بالنضارة وقرن النظر بكلمة الى وعداها

الى المنظور اليه وهو ذات الله تعالى فيثبت المطلوب لان النظر المسند الى الوجه المقيد
بكلمة الى التي هي حرف الجر لن يكون الا نظر العين والمراد من قوله النظر المضاف الاضافة
المعنوية اى الاسناد والتعلق لا الاصطلاحية وقولهم المفيد مرفوع على انه صفة
النظر وهو مبتدا او خبره قوله لن يكون وقوله وقال تعالى عطف على قوله انه موسى
الى اخره وفى عبارته تسامح وقوله وحمل النظر على الانتظار الى اخره جواب سوال
مقدر تقريره ان يقال ان الاية التي استدللتم بها على جواز رؤية الله تعالى تحتمل تاويلا
اخر وهو ان يكون الى في قوله تعالى الى ربها ناظرة واحد الالاء وهو النعمة فيكون المعنى
وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها اى منتظرة عليكم بيان اولوية تاويلكم حتى يثبت مطلوبكم
وتقرير الجواب ان يقال ان الاية مسوقة لبيان النعم فلو حمل النظر المذكور على الانتظار
المنقص اى المكدر للنعم في دار الاخرة وهى دار القرار لكان سمجا اى قبيحا لان
الانتظار سبب الغم كما قيل في المثل السائر الانتظار موت احمر فلا يليق هذا بحال
اهل الجنة الا ترى كيف وصفهم بنضارة الوجوه وذكر وصف من نال النعمة لا وصف
من بعد عنها وانتظر فح يكون تاويلنا اولى من تاويل السائل فيتم المطلوب وايراد
السائل وقال وان يتم بطلان تاويلنا لكن عندنا تاويل اخر وهو ان يكون المراد الى ثواب
ربها ناظرة بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه فيجيب عنه بان النظر الى الثواب
ح لابد ان يحمل على رؤية الثواب لان النظر بدون الرؤية لا يكون من النعم البتة
واذا وجب تقدير الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب زيادة من غير دليل اذ معنى
قوله تعالى ح وجوه يومئذ ناضرة الى رؤية ربها ناظرة وهذا ابلغ واكد لاثبات
مطلوبنا فيتم وفيه نظر لانا لا نسلم ان انتظار وصول النعم عند تيقن الوصول
منقص موجب للغم بل هو موجب للفرح ولذا قيل المامول خير من الماكول اجيب
بان لذة الانتظار مع تيقن الوقوع حاصلة في الدنيا فلا بد ان يحصل في الاخرة

شيء زايد منه لانه فى معرض الترغيب فى الاخرة وليس ذلك الا النظر الى وجهه الكريم و
لقائل ان يقول لا نسلم ان النظر يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره قال والتعلق
الى اخره اقول هذا اشارة الى جواب ما احتج به المخالفون لنافى رؤية الله تعالى وتقريره
ان يقال ان ما ذكرتم من الاية التي تدل على نفي الرؤية مطلقا باطل لانها اى الابصار صيغة
جمع محلى بالالف واللام قد يقوم مقام سور الكلية وهو لفظ كل كقولنا ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا اى كل الانسان فى خسر الا الذين امنوا والابصار اذا كان موضوعا في
حالة الايجاب يفيد العموم مثلا الابصار يدركه اى يدرك كل الابصار يدركه فسلبه اى
سلب الجمع بتقدير حذف المضاف يعني سلب الحكم الذى هو الايجاب يفيد سلب العموم
لا عموم السلب والفرق بينهما ظاهر لان سلب العموم رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب
الكلي سالبة جزئية وعموم السلب سالبة كلية فلم يثبت مطلوبكم الذى هو السالبة
الكلية لا السالبة الجزئية ونحن نقول بموجب السالبة الجزئية فانا لا نقول ان جميع الابصار
يدركه اذ الكافرون لا يرونه بل يراه المؤمنون فحاصل الجواب انا اذا قلنا الابصار تدركه
يكون معناه كل الابصار تدركه وهو رفع الايجاب الكلي الذى يفيد سلب الحكم عن بعض الافراد
لا عن جميعها لان نقيض الموجبة الكلية التي مر ذكرها السالبة الجزئية التي يفيد نفي
الحكم عن بعضها لا السالبة الكلية التي يفيد نفي الحكم عن جميعها فح يكون معنى قوله تعالى
لا تدركه الابصار لا تدركه بعض الابصار وصدق السالبة الجزئية ينافي صدق الموجبة
الكلية لا صدق الموجبة الجزئية فيصدق قولهم مع قولنا يدركه الابصار وهو المطلوب
قيل وفي هذا الجواب بحث لان هذه الاية وما قبلها فى معرض المدح لقوله تعالى وهو
اللطيف الخبير فيكون نفي الادراك مدحا ويلزم ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم
السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق السالبة الكلية كذا ذكر في شرح
الصحايف واجيب عنه بانا نسلم ان الاية في معرض التمدح ويكون معنى الاية سالبة
كلية لكن لا نسلم انه مطلقا اعم من ان يكون فى الدنيا والاخرة بل هو مخصوص فى الدنيا

لان الدلائل الشرعية المثبتة للروية يثبتها في دار الاخرة ومن جملتها قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر فيجب تقييد هذه الاية بالدنيا ويكون محمولة على نفي الابصار لا نفي الادراك في الدنيا خاصة لعباد الله ليدل انا نتدركه في الاخرة ولو لم يكن كذلك لوقع التعارض بين ادلة الشرع وانه باطل فان قيل نفي الادراك تمدح بقوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم لا يجوز تقييد هذا بحالة دون حالة فكذا فيما نحن فيه اجيب بان ما يمدح الله به على وجهين منه ما كان راجعا الى الذات او صفة الذات ولا زوال لهذا القبيل لاستحالة العدم على ذلك لقدم ذاته وصفاته فلا يزال التمدح بقوله الملك القدوس لانه راجع الى الذات ولا التمدح بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم فانه راجع الى صفات الذات لان في وجودهما السنة والنوم زوال العلم وهو من صفات الذات فيستحيل زواله ومنه ما كان راجعا الى افعاله كقوله الخالق البارئ المصور فان التمدح بذلك ما كان ثابتا في الازل لحدوث افعاله وما كان حادثا يجوز زواله فلا يبقى خالقا ولا باريا ولا مصورا والتمدح بنفي الادراك من هذا القبيل فانه هو الذي خلق الروية في غيره من يراه فيتمدح بانه خلق في عيونهم ضد رؤيته ولا خلق رؤيته وهذا من باب الفعل فيجوز زواله وقد قام دليل زواله وهذا الجواب صحيح على اصل من يقول بحدوث صفات الفعل وهم الاشاعرة والمعتزلة وبعض اصحابنا يعتمدون على هذا الجواب والذين كانوا يقولون بقدم التكوين وهذا جهل بحقائق مذهبهم والجواب الصحيح عن هذه الاية انا نقول ولئن سلمنا انه يفيد عموم السلب ولكن الظاهر من النفي سواء الادراك الابصار مع هذه القرينة لان الكلام يحمل على ما هو الواقع المتعارف لا على الذي ما يوجد بعد قال لان النفي الى اخره اقول وهذا جواب اخر عن تمسكهم بهذه الاية المذكورة وهو قوله عطف على قوله لانا نقرره ان يقال لا تعلق لهم بقوله تعالى لان المنفي الذي نفى الله تعالى هو الادراك لا الروية وبينهما فرق لان الادراك عبارة عن الروية الخاصة وهي الروية على سبيل الاحاطة والوقوف على جميع جوانب المرئي وحدوده والروية مطلقة اعم من ان يكون على هذه الحيثية المذكورة ام لا

فيكون الادراك بالنسبة الى الروية بمنزلة الاحاطة بالنسبة الى العلم يعني كما ان الاحاطة من العلم هو ادراك شيء بجميع جوانبه والعلم اعم من ان يكون كذلك او لا فكذا الادراك بالبصر مع الروية والاية تدل على نفي الادراك الذي هو الروية الخاصة فلا يلزم من نفي الروية على سبيل الاحاطة نفي العلم مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلا يلزم عدم الروية ونظيره من المحسوسات ان الظل في يوم الغيم يرى ولا يكون مدركا لاستحالة الوقوف على اطرافه ونهاياته وفي يوم الشمس يرى ويدرك معا فيوقف على حده ولو قال لا نسلم ان الادراك عبارة عما ذكرتم لان احدا من علماء اللغة ما فسر الادراك بهذا المعنى لانا الزجاج قال ان معنى ادراك الشيء الاحاطة بحقيقته وقال الواحدي يصح ان يقال رايته وما ادركته واجاب الاشعرية عن هذه الاية بقوله نحن نقول بموجب الاية فان الله تعالى نفى الادراك عن الابصار لا عن المبصرين ونحن نقول لا يدركه البصر بل انما يدركه المبصر فلم يتناول الاية محل الخلاف اعلم ان قوله نفي الاحاطة مبتدا وقوله لا يقتضي نفي العلم وقوله فكذا هذا مبتدا وخبر اي فكذا نفي الادراك الذي هو الوقوف على جميع الجوانب وهي النواحي والمراد منها الجهات الست والحدود جمع حد وهو هنا جهة نهاية الشيء وطرفه كما يقال حدود الدار لاطرافها الاربعة والضمير المجرور في عليه راجع الى ما وهو بمعنى الذي والضمير في به راجع اليه اي بالذي لا والجهات له وهو واجب الوجود قال على ان نفي ادراك الى اخره اقول هذا اشارة ايضا الى جواب اخر عن هذه الاية على سبيل الاستدراك النزول عن جميع الجوابين الاولين يعني ولئن سلمنا ان الجوابين لا يصلحان للجواب ولكن ان هذه الاية ليست حجة لكم على نفي جواز الروية بل هي حجة لنا على اثبات جواز الروية لان الاية مسوقة للتمدح كما قلتم فلو كانت الروية مستحيلة لما حصل التمدح لان المدح انما يكون بصفة مخصوصة بالممدوح يمتاز بها عن غيره فنفي الادراك مع استحالة الروية لا تمدح فيه لان كل شيء لا يرى لا يدرك

كالمعدومات واكثر الاعراض كالجوع والعطش والعلم والجهل والقدرة والارادة والاصوات والروايح والذوق فيكون في اثبات الله تعالى مشتركا بهذه الاشياء في كونه مستحيل الروية فلا يتمدح عن غيره بنفي الادراك فلا تمدح بل التمدح انما يثبت له اذا كان الادراك منفيا مع ثبوت الروية اذ انتفاء الادراك مع ثبوت الروية دليل ارتفاع نقيصة التناهي والحدود والجهات التي هي من امارات الحدث وكل ذلك محال على الله تعالى لانه قديم والقديم مستحق لصفات الكمال ولا يستحق لصفات النقصان فصار التمدح في الحقيقة بنفي الادراك واثبات الروية فيكون هذه الاية حجة لنا على اثباتها ويمكن ان يحمل قوله على ان نفي الادراك الى اخره على الاستدلال والنزاع عن الجواب الاول خاصة تقريره ان يقال سلمنا ان سلب الجمع يفيد عموم السلب يعني السالبة الكلية وهو لا شيء من الابصار يدركه لكن لا يثبت مطلوبكم الذي هو محل النزاع وهو الروية لا الادراك فلو كانت الروية منتفية ايضا من جميع الاشخاص في جميع الازمان لزوال التمدح كما قررناه اعلم ان علي في قوله على ان نفي الادراك معناه الاستدراك والاضراب عن الاول كقولك فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على انه لا ياس من رحمة الله وقول الحماسي وقد زعموا ان المحب اذا دنى يمل وان النأي يشفي من الوجد بكل تداوينا فلم يشف ما بنا على ان قرب الدار خير من البعد على ان قرب الدار ليس بنافع اذا كان من تهواه ليس بذي عهد والصهوى في قوله انتفاؤه راجع الى الادراك وفي ثبوتها راجع الى الروية فان قيل انكم علقتم الروية بالوجود وجوزتم روية الاعراض فيكون الاعراض مرئية ولا تكون مدركة فلا يحصل لله تعالى تمدح عما يساويه فيه العرض اجيب بان نفي الادراك عن الاعراض لا يكون مدحا لثبوت حدوثها بدليل اخر واما انتفاؤه عن الله تعالى يعد مدحا لانه تعالى لا يوصف بشيء من امارات الحدث بل في ابتداء الاية وانتهائها يوجب نفي جميع امارات الحدث ومبين كمال قدرته بقوله تعالى خالق كل شيء وقوله بديع السموات والارض وفيه نظر

يعرف بادنى تامل والمراد من اعمال النظر اطالة الفكر والتامل البليغ والجد فيه والتفصي هو الخروج عن المشقة والمواقع المواضع واحتجاج الحجة فالكرماتي قالوا الى اخره اورد هذا اشارة الى جواب تمسكهم العقلي تقريره لنزعا الا انهما ذكرتم للروية من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال شعاع عين الرائي بالمرئي وكون المرئي متحيزا كالجسم او في حكم المتحيز كالعرض القائم بالجسم او في حكم المتحيز كالعرض القائم بالجسم كل ذلك باطل لانه لو كان هذه المذكورات شروطا للروية لما تحقق الروية بدونها لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط واما بطلان التالي فلان الله تعالى يرانا ولا مسافة بيننا وبينه تعالى ولا مقابلة ولا اتصال شعاع وغير ذلك فان قالوا لا نزاع انه تعالى يرانا فنقول ان الله تعالى اثبت الروية لنفسه بقوله الم تعلم بان الله يرى وقوله وهو السميع البصير وغير ذلك و اثبتها النبي عليه السلام ايضا بقوله تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فان قيل ان الله تعالى يرانا لكن لا نسلم ان رؤيته كرؤيتنا حتى يلزم من اشتراط هذه المذكورات فينا اشتراطها في ذات الله تعالى لانه يرانا لا بالالة فيتحقق ويتصور بدون الجهة والمقابلة فاما نحن فنراه بالالة فلا يتصور الا في الجهة والمقابلة وغير ذلك قلنا ان المقتضي للجهة ان كان هو الروية فباطل بروية الله تعالى ايانا وان كان هو الالة فباطل بعلمنا الله تعالى فانه يحصل بالالة وهو القلب وهو جسم ولا يقتضي الجهة والمقابلة ولا بالالة ههنا وفيه نظر لان لقايل ان يقول ان ذات الله تعالى يقتضي رؤيته تخالف رؤيتنا وذاتنا لا تقتضي كذلك لان ذاته تخالف سائر الذوات واذا ثبت روية الله تعالى بغير هذه المذكورات علم ان الجهة والمقابلة وغير ذلك ليست عللا وشرائط اذ لو كانت كذلك لم تتبدل لان العلل والشرائط لا تتبدل يعني لا تتغير عن كونها عللا وشرائط اعم من ان يكون في الغايب او الشاهد والحال انها اي ان هذه المذكورات قد تبدلت في الغايب لانها منتفية في حق الله تعالى ولم تنتف الروية فعلم انها اي ان المقابلة والجهة واتصال

الشعاع وغير ذلك ليست عللا وشرايط لوجود الروية بدونها وامتناع وجود المعلول
او المشروط بدون العلة او الشرط بل هي تكون من اوصاف الوجود اي المذكورات تكون
من الاوصاف التي انفقت بالوجود في الشاهد لا في الغايب دون القراين اللازمة
للرؤية اي لا تكون علة لازمة للروية او شرطا لازما لها فلا يشترط تعديتها اي
تعدية هذه المذكورات من الشاهد الى الغايب وانما يلزم تعديتها الى الغايب
اذا كانت في الغايب ايضا عللا وشرايط وليست فليست وهذا اي ما ذكرنا
من ان الجهة والمقابلة وغير ذلك ليست بعلة للروية ولا بشرط لها لان الروية بحقق الشي
المرئي في جهة يرى فيها كما في الشاهد بالبصر كما هو اي على اي وجه كان ذلك المرئي
فان كان ذلك الشي المرئي في جهة يرى فيها كما في الشاهد وان كان ذلك الشي المرئي
لا في جهة يرى لا في جهة كذات الله تعالى فانه منزه عن الجهات كما مر لان
الروية بعض الجهة او غير الجهة بل بحسب وجود المرئي فيكون ذات الله تعالى مرئيا
بدون الجهة ونظيره العلم فانه يحقق المعلوم بالعلب كما هو فان كان المعلوم
في جهة يعلم فيها كعلمنا كون زيد في الدار وان كان المعلوم لا في جهة يعلم لا فيها
كعلمنا لذات الله تعالى فكذا هذا قوله وهذا مبتدا وخبره محذوف وهو ما ذكرنا
وقوله لان الروية تعليل لذلك المحذوف وقوله والعلم عطف على قوله وما قالوا
قال وبهذا تبين الاخ اقول لما فرغ من اثبات جواز الروية
بالدلايل المذكورة وابطال مذهب الخصوم شرع في ابانة علة الروية على وجه تشتمل على
روية الله تعالى ايضا قال وبهذا بيانه ان يقال وبما ذكرنا من ان روية الله جايزة
ومن ان علة جواز الروية ليست المقابلة والجهة واتصال الشعاع وغير ذلك
من المذكورات تبين ان علة جواز الروية في الشاهد الوجود والمراد المطلقة
المجوزة لان الروية تتعلق بالجوهر والعرض اي كلاهما مرئي اما العرض فلانا

نميز بالبصر بين الاسود والابيض وبين المجتمعين والمفترقين من غير قيام السواد
والبياض والاجتماع والافتراق بالة الروية وهو البصر واما الجوهر فلا يحصل
التمييز بين اجناس الجواهر بالروية لحصوله بين الالوان ولا يجوز ان تكون علة
روية الجسم كونه جسما والا لم يكن الالوان مرئية فلا بد لها من علة مشتركة بين الجواهر
والاعراض لان الروية حكم مشترك بينهما والحكم المشترك لزم ان يكون له علة مشتركة
والمشترك بين الجواهر والاعراض ليس الا الوجود او الحدوث لان الخواص الجوهرية
ليست في الاعراض والخواص العرضية ليست في الجواهر والحدوث يسقط عن
كونه علة للروية لانه امر عدمي اذ هو عبارة عن عدم سابق ووجود لاحق والعدمي لا يمكن
ان يكون علة لامر وجودي ولا جزء علة فيبقى الوجود وتعين بالعلية فعلم ان العلة على
اي وجه فرض انما هي الوجود والوجود حاصل لله تعالى فيصح رؤيته فالحاصل ان علة
جواز الروية الوجود وذات الله تعالى ايضا موجود فيصح رؤيته اذ وجود العلة يستلزم
وجود المعلول هذا تقرير ما في المتن وفيه نظر اذ لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب
والممكن بل وجوده الخاص مخالف لساير الوجودات في الحقيقة فلم يلزم من كون الجوهر والعرض
لصحة الروية كون وجوده كذلك ولئن سلم ان الوجود مشترك فلا نسلم ان صحة الروية في الشاهد
معللة بعلة فان الصحة من الاعتبارات العقلية فلا يفتقر الى علة وان سلم ان صحتها مفتقرة
الى علة فلا نسلم ان العلة هي الوجود والاشتراك في المعلول لا يقتضي الاشتراك في العلة لجواز
تعليل الامر المشترك بعلل مختلفة كالحرارة المشتركة بين النار وضوء الشمس والعلة في الاولى
الطبيعة النارية وفي الثانية طبيعة الضوء ولئن سلم اشتراك العلة فلا نسلم حصر المشترك
في الوجود والحدوث فان كونها مقابلة وكيفية ملموسة وقابلة للقسمة مشتركة بينهما ولئن
سلم ان لا مشترك غيرهما فلا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلة وذلك لان الحدوث والصحة كلاهما
اعتباريان والامور الاعتبارية يجوز ان يكون بعضها علة لبعض ولئن سلم ان الحدوث

ولان يكون العرض عرضا والاخر يكون الاجسام جسما

لا يصلح للعلية فلانه لان الجوهر مرئي بل المرئي هو الاضواء والالوان ولانه تبطل صحة
ايضا المخلوقية بان يقال انه حكم مشترك بين الجواهر والاعراض فلا بد لها من
علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث والثاني لا يصلح للعلية كما ذكرتم فتعين
الوجود والله تعالى موجود فيلزم عليه صحة المخلوقية فانه محال اعلم ان قوله
وبهذا تبين ان العلة المطلقة اي المجوزة الى اخره تسامحا لانه لا يتبين بهذه
المذكورات ان علة صحة الرؤية الوجود بل تبين ان الجهة والمقابلة وغير ذلك
لا يصلح ان يكون علة ولا يتبين من انتفاء علية الشيء ثبوت علية شيء آخر قال وما لا يرى
الى اخره اقول لما فرغ من اثبات علة الرؤية شرع في دفع السؤال الذي يرد علينا
وتقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم من ان علة جواز الرؤية الوجود لزم ان يكون كل الموجودات
مرئية لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان وجود العلة يستلزم وجود المعلول
وبطلان التالي ان كثيرا من الموجودات لا تتعلق بها الرؤية اصلا كالقدرة والارادة
والعلوم والاعتقادات والفكر والطعوم والروائح وتقرير الجواب انا ما ادعينا
ان الوجود علة موجبة للرؤية بل ادعينا انه علة مجوزة وهذه الاشياء التي اوردتم
علينا يمكن ان يرى عندنا لوجود علتها لكن الله لم اجرى العادة ولم يخلق الرؤية
فيه حتى يلزم رؤية هذه الاشياء المذكورة فان وجود الرؤية ووجوبها بتخليق
الله تعالى فينا فاذا خلقها للشيء يرى ذلك الشيء وان لم يخلق الرؤية وخلق ضدها
لا يرى ولم يخرج هذه الاشياء التي ذكرتم عن ان يكون جايزة الرؤية فيكون عدم رؤيتنا
اياها لعدم اجراء الله تعالى العادة وعدم خلقها فينا لا لانها محالة رؤيتها في نفسها
وهذا كما ان الله لو خلق للانسان العلم واجرى العادة بشيء من الاشيا علم ذلك الشيء
ولو لم يجر العادة ولم يخلق العلم بقي ذلك الشيء مجهولا فلم يخرج من ان يكون العلم به ممكنا
فكذا هاهنا نحن فيه بصدده قوله والوجود وتقريره ان يقال انه لما ثبت ان علة جواز

الرؤية الوجود وهو يتعدى من الشاهد الى الغايب اي كما انه يثبت حكمه في
الشاهد يثبت في الغايب ايضا فيكون ذات الله تعالى جايز الرؤية وهو المطلوب
اعلم ان المصنف لو اخر السوال من قوله والوجود يتعدى الى اخره لكان اصوب
وهذا يعرف لمن له قلب وادنى تامل قال الشيخ ابو منصور الماتريدي رح
لدى الاصوب في هذه المسئلة ان يتمسك بالدلايل السمعية وهو الكتاب والسنة
واثار الصحابة رحمهم الله ونتمسك بالدليل العقلي في دفع شبهتهم بالمعارضة
وانما كان مذهبه اصوب لانه لما ثبت بالدليل السمعي جواز الرؤية وتعلق
العقلي على طريق المعارضة دفعا لكلام الخصوم كان دليلنا سالما عن النقض ودليلهم
مشوبا به فهذا اضيق على الخصم واحسم لمادة شغبه وايضا هذا الطريق اشرع
في الزام الخصوم واظهر في فهم العوام فلهذا قال المصنف والمختار ما قاله الشيخ
الى اخره وهكذا اختيار الامام فخر الدين الرازي رح ويؤيد هذا الاختيار
قول بعض المحققين ان هذا البحث مما ليس للعقل استقلال في اثباته والغاية فيه
بيان جوازه وتقرير قول الصادق وقال صاحب التبصرة وما ذكره الشيخ
ذكره على طريق المسامحة والمساهلة فلا معنى للاشتغال بمعارضة العلة قبل
العجز عن منع دليل الخصم وهدمه وانما يصار الى ذلك عند العجز ولا عجز بحمد الله
لمن اصغى الى هذه الوصية وتمسك بهذه الطريقة فقد كفى مؤنة الخصم قال وقولهم
الى اخره اقول هذا جواب عن دليلهم العقلي وهو انهم يقولون ان الرؤية تتعلق
باجناس مخصوصة من الاجسام والالوان والاكوان فلو كان ذات الله تعالى مرئيا
فقد شبه بالمخلوقات وانه محال على الله تعالى فالرؤية ايضا تكون محالة تقرير
الجواب ان يقال لا نسلم ان الاشتراك في الرؤية يوجب المماثلة والمشابهة
اذ لو كان كذلك للزم ان يكون بين المتضادات مشابهة لان الرؤية تتعلق بالمتضادات

من نحو السواد والبياض والحمرة والحركة والسكون ولا ريب انه لا يوجب مشابهة بينها
فكذا فيما نتعلق بالقدم والحدوث لا يوجب تشبيه البعض بالبعض قال زعمت
طائفة الى اخره اقول لما تتصل بمسئلة الروية في الاخرة انه يجوز ان يرى في النوم
ام لا اختلف القايلون بجواز روية الله تعالى في رويته في المنام فقالت طائفة ان الروية
في النوم محال واستدل المصنف رح بقوله لان ما يرى في النوم خيال ومثال والله
يتعالى عن الخيال والمثال ولان النوم حدث فلا يليق ذات الله تعالى لحالة الحدث واجيب
عن هذا الاستدلال الاول بانا لا نسلم ان الروية في النوم خيال ومثال لان ما جاز رويته في
ذاته لا يختلف بين النوم واليقظة وهذا لان الرائي في النوم الروح لا العين وذلك نوع
مشاهدة يحصل في النوم واذا جاز ذلك في اليقظة فلان يجوز في النوم والحال ان
الروح اصفى وازكى اولى ولانا لا نسلم ان المرئي في النوم منحصر في الخيال والمثال وهذا
منكم نظير قول المعتزلة ان ما يرى في الشاهد جسم او عرض او جوهر وعن الثاني بان
الرائي في حالة النوم الروح وهو لا يوصف بالحدث بل الموصوف به الجسم واستدل
ايضا بان اعظم الكرامات في الاخرة هي الروية والدنيا ليست دار كرامة بل هي دار
محنة وابتلاء فلا يليق بها ما هو اعظم كرامات اهل الجنة ولان موسى عليه السلام
مع شرفه وقدره سال من الله تعالى الروية في الدنيا فمنع منها فكيف يعطى من دونه
وقال بعضهم يجوز روية الله تعالى في النوم واستدل بقول الرسول عليه فانه قال
رايت ربي في المنام البارحة لهذا السند لكن قطعي لانه يحتمل ان يكون خبرا احادا
وبقول السلف فانه روي عن ابي يزيد قال رايت ربي في المنام فقلت كيف الطريق
اليك فقال اترك نفسك وتعال قال والمعدوم ليس بمرئي الى اخره اقول
لما فرغ من اثبات الروية في اليقظة وبيان الاختلاف في النوم شرع في بيان ان المعدوم
يجوز ان يرى اولا اذا عرفت هذا فنقول قال اهل السنة المعدوم يستحيل ان يرى
يجوز

ولم يصر الى تجويز روئية المعدوم واحد من المتكلمين الا المعتزلة ومنهم طائفة يقولون ان
المعدوم الممكن اي الذي لا ينتفي ذاته الوجود والعدم كالعالم مثلا قبل الوجود مرئي
الله تعالى واتفقوا على ان المعدوم الممتنع اي تقتضي ذاته العدم كشريك الباري
لا يتعلق بروئيته الله تعالى ولا يمكن ان يرى اصلا وقال اهل السنة المعدوم المطلق اي
الذي لا يكون في الذهن ولا في الخارج نفي محض وليس بشيء اي لا يطلق عليه انه
شيء الا باحد الوجودين الذهني او الخارجي فاذا كان موجودا في الذهن او في الخارج
يعرض عليه الشيئية خلافا للمعتزلة في المعدوم الممكن فانهم يقولون ان المعدوم
اذا كان شيئا ممكنا كان شيئا حالة العدم واتفقوا على ان المعدوم الممتنع نفي محض
لا يطلق عليه شيء اصلا دليلنا على ان المعدوم ليس بمرئي ان الوجود علة جواز
الروية عقلا والعلة العقلية شرطها ان يكون مطردة ومنعكسة بمعنى كل ما كان موجودا
فهو جايز الروية وكل ما لم يكن موجودا لم يكن جايز الروية ولان الشعر الاسود
بياضه معدوم في الحال فان كان ذلك البياض مرئيا لله تعالى في الحال لا يخلو اما ان
راه في هذا الشعر او في شعر اخر او لا في محل فان راه في هذا الشعر فقد راه اسود
وابيض في حالة واحدة وهو محال وان راه في محل اخر فيكون المتصف بالبياض
ذلك المحل لا هذا وان راه لا في محل فهو محال والمحال ليس بمرئي اجماعا اعلم ان الكلام
في هذا المقام لا يحرك زيادة نفع فلهذا اعرضنا عن الاطناب ومن اراد الاطلاع
عليه فليطالع شرح المصنف والدليل على ان المعدوم ليس بشيء من حيث النقل
والعقل اما النقل فقوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله حتى اذا جاءه
لم يجده شيئا نفى الشيئية عن عدم الماء وقوله تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه
من قبل ولم يك شيئا فمن اجاز اطلاق اسم الشيء على المعدوم فقد خالف الله عز وجل
فان قيل قوله ان زلزلة الساعة شيء عظيم وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل غدا

ولم

وقوله انما امرنا اذا اردنا شيئا كل ذلك يدل على ان المعدوم شئ قلنا انه محمول
على ما وجد في الذهن او في الخارج مقيدا بزمان وجوده لدفع التعارض بين
الايات الواردة على نفي الشيئية قبل الوجود وبين هذه المذكورات وجاز
ان يكون هذا من قبيل تسمية الشئ باعتبار ما يؤل اليه كما في قوله تعالى اني اراني
اعصر خمرا واما العقل فمن وجوه ا انه المعدوم لو كان شيئا لامتنع وصف البارى
تعالى وتقدس بخلق كل شئ وامتنع وصفه بالقدرة على الشئ لان شيئية الشئ
محال وزعم اكثر المعتزلة ان المعدومات اجسام وجواهر واعراض متحركة
وساكنة قبل كونها ومعنى كونها خلقه اظهره للحس بعد ما لم يكن ظاهرا للحس
وهذا فاسد يضاهي قول اصحاب الكمون من الدهرية وب ان الماهية عندهم
ثابتة لا موجودة ولا معدومة واجمع العقلاء على ان لا واسطة بين الوجود والعدم
ثم كل ثابت موجود بحكم العقل وليس نفي الوجود والحكم بالثبوت اولى من نفي
الثبوت والحكم بالوجود وج ان المعدوم المستحيل لا يكون شيئا فكذا المعدوم
الجايز وجوده اذهما معدومان في الحال على التحقيق وانما المفارقة بينهما في تحقق
الشيئية والوجود في ثاني الحال ولو كان جايز الوجود شيئا في الحال باعتبار
ما يكون في المستقبل وجب ان يكون موجودا في الحال باعتبار ما يكون في المستقبل
وليس فليس فان قيل قال الله تعالى في وصف ابليس وكان من الكافرين سماه
كافرا في الماضي بكفره في المستقبل بل سماه كافرا قبل وجوده كما قالت المعتزلة
فدل ان المعدوم شئ قبل وجوده وجوابه ما مر في بحث الكلام وقيل في علم
الله انه يصير من الكافرين فانه لا يمكن حمل اللفظ على ما فيه تحقيق للضلال قبل وجوده
ولكن جاء القران على صيغة الخبر بلفظ الماضي لتحقيق الخبر تحقيقا لا يتصور خلافه
كتحقيق الخبر في امتناع عوده وعلى هذا جميع ما ورد على هذا المنوال من اخبار

الله تعالى في القران و ان المعدوم لا يحمل عليه شئ لان ذلك الشئ الذي يحمل على
المعدوم اما ان يكون موجودا او معدوما ولا سبيل الى شئ منها اما اذا كان موجودا
فلانه يلزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك محال واما اذا كان معدوما فلا يكون صفة للغير
اذ حصول الشئ للشئ فرع حصوله في نفسه والمعدوم ليس حاصلا في نفسه فلا يكون
صفة لغيره واحتجت المعتزلة على مطلوبهم بوجهين الاول ان المعدوم متميز وكل
متميز ثابت ينتج ان المعدوم ثابت بيان الصغرى ان بعضه معلوم كطلوع الشمس
غدا الآن وبعضه غير معلوم ككثير من المعدومات التي لا تخطر ببالنا وبعضه مقدور
كالحركة التي مقدور عليها وبعضه غير مقدور كالطيران الى السماء وبعضه مراد كالشئ
المراد الوقوع وكل ذلك متميز اذ لو لم يكن متميزا استحال الحكم على بعضه بهذه الامور
وعلى البعض بنقايضها وبيان الكبرى ان كل متميز ثبت له التميز وثبوت الشئ للشئ
فرع ثبوته في الخارج واجيب عنه بانه منقوض بالممتنعات لانا نتصورها ونعقل
امتياز بعضها عن بعض اذ نعقل الامتياز بين شريك البارى واجتماع الضدين كما في
المعدومات الممكنة مع ان الممكنات غير ثابتة في حالة العدم ضرورة والثاني ان الامكان
ثبوتي لانه نقيض الامتناع العدمي فيكون الموصوف به ثابتا والمعدوم الممكن موصوف
به فيكون ثابتا وهو المطلوب واجيب بانا لا نسلم ان الامكان نقيض الامتناع لانهما
يرتفعان عند الوجوب ولئن سلم لكن لا نم ان نقيض العدمي يجب ان يكون وجوديا
حتى يلزم مطلوبكم قال فصل ارسال الرسل الى اخره اقول لما فرغ عن بحث الالهيات
اى الابحاث المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته الكمال ونعوته الجلال شرع في بحث
النبوات وما يتعلق بها اعلم ان الرسول والنبي في الاصطلاح هو انسان بعثه
الله تعالى الى العباد لتبليغ ما اوحي اليه والنبي اعم من الرسول بحسب الصدق اى
كل رسول نبي من غير عكس كلي اذ الرسول يأتي بشرع ابتداء وبنسخ بعض احكام شريعة

قبله والنبي اعم من لم يكن ياتي بشريعة ابتداء ام لا اذا عرفت هذا فنقول ارسال الرسل
حال كونهم مبشرين اي مخبرين بالبشارة بالجنة ونعيمها وهو خبر سار صدق يدخل السرور
في القلب ويظهر اثره في بشرة الوجه وحال كونهم منذرين اي مخوفين بالسعير وجحيمها
والانذار الاخافة وحال كونهم ~~منذرين اي مخوفين~~ مبينين اي مظهرين الرسل
للناس ما يحتاجون اليه من مصالح داريهم اي دار الدنيا ودار الاخرة مما يحتاجون وكلهم
اليه في دار الدنيا الغذاء واللباس والسكنى وذلك لا يعلم الا ببيان الرسل عليهم السلام
اذ كلها لا تحصل لانسان الا بمشاركة انسان اخر من ابناء نوعه في المعاملات والمعاوضات
وهي لا تحصل الا بشخص عادل يحفظ الناس من الظلم والجور وذلك الشخص
لا يعلم جميع الجزئيات فيحتاج الى قوانين كلية وتلك القوانين هي الشرع والشرع
لا بد له من شارع يفرضه ويعينه على الوجه الذي ينبغي وذلك الشارع هو
الرسول فيكون الناس محتاجا لتبيين الرسول مصالحهم في دار الدنيا لان المحتاج
الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء وما يحتاجون اليه في دار الاخرة ما
يوجب الثواب وما يوجب العقاب وحال كونهم مفيدين للناس الشيء الذي
يبلغون به الدرجة العالية وذلك الشيء هو الحكمة والعلم وغيرهما لكن قوله ارسال
الرسل مبتدأ وقوله مبشرين ومنذرين ومبينين ومفيدين منصوبة على
الحال عن المضاف اليه والعامل فيها المصدر وقوله في حيز الامكان خبره
والحاصل ان ائمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر قالوا ان ارسال الرسل
حكمة وصواب وقد ارسل الله تعالى الى الخلق رسلا مبشرين ومنذرين وايدهم
بالحجج والدلائل ثم اختلفوا بعد ذلك في ان الرسالة من قبيل الممكنات في العقل او هي
من جملة الواجبات فذهب جميع متكلمي اهل الحديث سوى ابي العباس
القلانسي الى انها من جملة الممكنات وذهب القائلون بان العقل آلة معرفة

الحسن والقبح ووجوب شكر المنعم الى انها من جملة الواجبات واشار المصنف الى كلا
المذهبين بقوله في حيز الامكان بل في حيز الوجوب والمراد من الوجوب ليس هو
المصطلح الذي يثاب بفعله ويعاقب بتركه لان الارسال ليس بواجب على الله تعالى
بايجاب احد او بايجابه على نفسه بل هو في الحقيقة لفظة يعبر بها عن حصول الكل الموجود
المذكور فانهم يقولون انه لا بد ان يكون هنا كل الوجود لانها من مقتضيات حكمته جل وعلا
لا ان انعدامها يكون من باب السفه وهو مستحيل على القديم وهذا كما يقال انما علم
الله تعالى وجوده يتحقق وجوده لا محالة ويكون واجب الوجود اي متأكد الوجود
لا ان وجوده بايجاب غيره على الله تعالى بل ان وجوده متحقق لا محالة فكذا هذا وانما
يمكن ارسال الرسل لان الناس مجبولون اي مخلوقون والجبل الخلق على الغير
اي على النقصان مستعدون اي مهيئون وقابلون للزيادة من العلم والكمال
وبلوغ درجة الكمال لانهم يحصلون العلم والحكمة وشرف النفس وبلوغ الدرجة
العالية بفيض الله تعالى وذات الله تعالى موصوف بالرأفة والرحمة فلا يمتنع
من الله تعالى امدادهم واعانتهم بشيء يوجب زوال هذه النقيصة بل يكون
في ارسال الرسل حكمة ووضع الشرائع ليرتفع النزاع والفساد من بين
الانام ويخرب البلاد وينقطع مادة التنازع بين العباد وهذا كما امر اعمى
بان يسلك الطريق الجادة اي الطريق الشارع الموصلة الى المطلوب والمراد
من البغية المطلوب ونهي ذلك الشخص الاعمى عن ان ينصرف وعن الميمنة
والميسرة وانما يمنع عن ذلك لئلا يقع في المهالك فيمنعه عن ذلك من ذلك الشخص حكمة بل
رأفة ورحمة وذات الله تعالى اليق بهذا المعنى فيكون جائزا قوله مع ان العالم الى اخره
دليل اخر على جواز ارسال الرسل اي ثم انا لو قطعنا النظر عن الله جل من الله تعالى
لا يأبى العقل ولا يستحيله لان العالم وكل جزء من اجزائه ملكه اذ هو الموجد له من
العدم المخترع له لا عن اصل فكان له ان يتصرف في كل من ذلك باي وجه شاء من دون الغير

منعا كان او اطلاقا حظرا كان او ايجابا ام يعلمهم ذلك باي طريق شاء ان شاء بتخليقه العلم بذلك لا للتكليف وان شاء بارسال رسول يوحي ذلك اليه كان ذلك الرسول من جنس المرسل اليهم كالانسان او من خلاف جنسهم كالملك وما هو سبيله فلا استحالة في نفسه فيكون جايزا اعلم ان الاطلاق ضد المنع وهو الاجازة والحظر ضد الاباحة وهو الحرمة والجنس في اصطلاح المتكلمين على عكس اصطلاح المنطقيين فان المتكلمين يسمون الاعم نوعا كالحيوان مثلا والاخص جنسا كالانسان مثلا فان النوع في اللغة الاختلاف والتجانس التماثل ولكن قيل ارسال الرسل لاجل بيان التكليف وورود التكليف من الله تعالى سفه اذ فيه امر بما لا منفعة للآمر ونهي عما لا مضرة للناهي وذلك سفه اعتبارا بالشاهد قلنا التسوية بين الشاهد والغايب ههنا ممتنعة البتة اذ في الشاهد من فعل فعلا لا منفعة له فيه ولا لغيره فهو سفه والله تعالى خلق اشياء لا ينتفع بها احد البتة كالاجزاء الكائنة في قعر الارض والجبال فاذا افترق الحال بين الشاهد والغايب في الفعل فكذا في الامر والنهي وايضا لا نسلم ان ارسال الرسل منحصر في بيان التكليف بل هو لفوايد كثيرة سنذكرها فان قيل ان ارسال الرسل الى من يعلم المرسل انه لا يجيبه مايدعوه ويقابل رسوله بالتكذيب خارج عن الحكمة اجيب عنه بانا لا نسلم ان ارسال الرسول الى من يعلم انه لا يجيبه خارج عن الحكمة ولئن كان في الشاهد كذلك لكن في الغايب لم قلت انه كذلك وباي معنى يجمع بينهما وقد بينا مرة لن الاستدلال بالشاهد على الغايب انما يستقيم عند استوائهما في المعنى قال وقالت السمنية والبراهمة الى اخره اقول ان الكوت السمنية والبراهمة والمبيحية ارسال الرسل وقالوا انه محال لان ما اتى به الرسول ان كان حسنه العقل فلا حاجة فيه الى الرسول وبالعقل غنية عن الرسول لان كلها حسنة واقتضاه وقبله العقل مقبول سواء ورد به الرسول او لا فيكون ارسال الرسول خاليا عن الفايدة و

وهو لا يليق بالله تعالى وان اتى بما يأباه اي يمنعه العقل وقبحه فكذلك لا احتياج فيه الى الرسول لان كل ما قبحه العقل ومنعه مردود سواء اتى به الرسول او لا وان لم يعلم حسنه ولا قبحه بل يتوقف فيه فكذلك لان ما توقف العقل فيه مستحسن عند الحاجة اليه للانتفاع لما تقرر في العقول ان كل ما ينتفع به الانسان وكان ضروريا كالتنفس مثلا كان الانتفاع به حسنا والا يلزم تكليف ما لا يطاق وانه لا يليق بالحكمة ومستقبح الانتفاع به عند الاستغناء عن الانتفاع لما تقرر ايضا في العقول ان ما لا يكون في محل الحاجة يقبح الانتفاع به لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا ولهذا قال من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه واذا كان كذلك فاذن فيه مندوحة اي غنى عن ارسال الرسول والمصنف ما اورد القسم الثالث ونحن نورده ليخلو دليلهم عن شايبة الاعتراض قلنا في جوابهم لا نسلم عدم الاحتياج الى بعثتهم بل للبعثة فوايد لا تحصى لان الرسول اتى بما قصر العقل عن ادراكه ومعرفته وليس يجب العقل امكان الوقوف عليه ابتداء ولكن اذا اتى به الشرع لا يأباه بل يستحسنه ويقبله اذ الرسالة سفارة العبد اي ترجمانه واصلاحه والسفير المعبر والمصلح بين القوم والجمع سواء مثل فقيه وفقهاء بين الله والى ذوي الالباب من خلقه فانه ليزيل بتلك السفارة عللهم وشبههم التي يصعب فهمها في الدين قصرت عنه عقولهم كحسن الاشتغال بالطاعات فان العقل لا يستقل بدرك حسنه اذ هي من حيث انها تصرف في ملك الله تعالى بغير اذنه قبيح ومن حيث انه ربما يؤدي تركها الى التعذيب حسن فاذا حسنه النبي عليه السلام عرفنا حسنه وهذا اعني ما ذكرنا من ان الرسول اتى بما قصر العقل عن معرفته لان الافعال في العقول تنقسم الى ثلثة اقسام واجب وممتنع وممكن ومعناها ما مر والعقل وان وقف على القسمين الاولين فلا يقف على الممكن اذ قد يتعلق به عاقبة حميدة كالدواء النافع للبدن وقد يتعلق به عاقبة ذميمة كالدواء الضار له وقد يقصر العقول عن ادراكها لخفائها في نفسها

فيقع الحاجة الى بيان منزلة الاطلاع على عواقب الامور الممكنة على لسان من ارتضاه
من الرسل ليمكنوا من اداء ما وجب منها والامتناع عما حرم فيقبل العقل ماله عاقبة
حميدة ويعرض عما له عاقبة ذميمة ومن جملتها ما يقصر العقل في ادراكه الصناعات الضرورية
في المعيشة كالغزل والنسج والبناء والفلاحة والخبز والطحن فيجب بعثة الانبياء
ليعلموها ولئن سلمنا التزام الوقوف على الممكنات ايضا ممكن لكن لا يكون ذلك الا باداة الفكر
والنظر التام والبحث الكامل وفيه مشقة عظيمة فيقتضي اعطاء ما زاد على
الكفاية بعدا اكراما وانعاما فلا يبعد ذلك من ذي الفضل العظيم والمنعم
الكريم الا يرى ان الله تعالى خلق للخلق عينين وبدن واذنين ولو كان المقصود
لحصل بواحد منها على ان العقول متفاوتة في اصل الفطرة كالمنجم الكامل نادر
فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم ولهذا قال النبي عليه
كلم الناس على قدر عقولهم اعلم ان الضمير المجرور في قوله فيه راجع الى العقل وفي
قوله عنه راجع الى الرسول وفاعل قوله يحيله العقل الضمير المنصوب راجع الى ما وهو
والتكليف بمعنى المخلوق والالباب جمع اللب ومعناه العقل والازاحة الازالة والضمير
في بها راجع الى السعادة قال ثم ادعى الى اخره اقول لما فرغ عن اثبات جواز
ارسال الرسل ووجوبه على كلا المذهبين شرع في بيان ان احدا لو ادعى الرسالة
اهي تقبل ام لا فلا بد لبيان اذا عرفت هذا فنقول اذا ادعى شخص من الاشخاص
الرسالة اي ادعى انه رسول الله لدعوة الناس الى الحق في زمان جواز الرسالة وهو
قبل بعثة نبينا محمد عليه السلام لا يجب قبول قوله اي لا يجب الاعتقاد على انه رسول
حق وخبره صدق الا بدليل يدل على صدقه وذلك الدليل لا بد وان يكون على وجه
لا يمكن دفعه ولا معارضته وهو المعجزة ولا بد وان لا يكون دعواه محالا لانها لو كانت
مستحيلة لم تقبل اصلا بل يجب الرد في الحال كدعوى ولاد شيء بصانعين عاجزين

ودعوى

ودعوى اماني باصلين قديمين فانه يجب رد قولهما ولا يطلب البرهان الا اذا
اريد به زيادة التاكيد في اظهار البطلان وانما قيد بقوله في زمان جوازها لانه
لو كان هذه الدعوى بعد زمان نبوة محمد عليه السلام لم تقبل اصلا سواء اثبت
الدليل او لا لانه ثبت بالدلايل القطعية انه خاتم الانبياء وان باب الرسالة
مغلوق ومسدود بعده عليه السلام وقيد بقوله ادعى لانه لو لم يدع الرسالة لا تثبت
اذ الرسالة لاظهار الحق وهو لا يتصور بدون الدعوى والتحدي وقوله لا يجب قبول قوله احتراز
عن قول الاباضية من الخوارج والباطنية فانهم يقولون ان مجرد قول الرسول واجب
وان تعرى عن الدليل وان الراد عليه يكفر في الحال قلنا ان تبيين هذا المدعي
للرسالة من جملة الممكنات فلا بد من اقامة دليل يدل تعيينه وربما يكون كاذبا في
دعواه فيؤدي قبول قوله بمجرد الدعوى الى الكفر فلا يجب القبول الا بالدليل وهو
المعجزة ولها معنى لغة واصطلاحا اما لغة فهي ماخوذة من العجز الذي
هو نقيض القدرة سميت معجزة لانها تظهر عجز من يتحدى بها عن معارضتها
فالعجز في الحقيقة وان كان اسما لمثبت العجز كالمقدر اسم لمثبت القدرة
الا ان المظهر للعجز يسمى به مجازا والهاء الداخلة في لفظها للمبالغة كما في
العلامة فكانت داخلة فيها للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل واما اصطلاحا
على راي الفلاسفة فانها هي الفعل الجزئي المحكم الالهي الذي يفوت منتهى القوة
الطبيعية والقوة النفسانية وعلى راي المتكلمين فما ذكره المصنف من انها ظهور امر الهي
خارق للعادة في دار التكليف لاظهار صدق مدعي النبوة مع نكول من يتحدى عن
معارضته بمثله فقوله ظهور امر جنس وقوله الهي احتراز عن امر شيطاني وقوله
خارق للعادة اي مخالف للعادة الجارية بين الناس احتراز عما هي غير خارق للعادة
كشجاعة النبي عليه السلام واخلاقه الحميدة فانها لا تخالفان العادة وقوله في دار التكليف

اى فى الدنيا احتراز عما يظهره الله تعالى فى الآخرة من الامور الخارجة عن العادة فانها ليست
بمعجزة وقوله لاظهار صدق احتراز عما هو خارق للعادة لكن لا لاظهار صدق مدعى النبوة فهو
لا يسمى معجزة كما لو ادعى المتنبى ان معجزته نطق اصبعه فانطق الله تلك الاصبع بتكذيبه
فلا يكون ذلك معجزة وقوله مدعى النبوة احتراز عما يظهر على يد مدعى الالوهية كدعوى فرعون
فان ظهور نقض العادة على يده جائز لما سيأتى وقوله مع تكون من فعل الملك ذلك عند سماعه
ذلك الكلام اى بقوم وبعد ثلثا كان ذلك الفعل من الملك تصديقا لدعوى ذلك الشخص ويكون
فعله نازلا منزلة قوله صدقت فعلم صدقه فاذا علم من تصديقه صدقه ثبوت صدقه فما نحن
بصدده اولى لان الله تعالى متعالى عن شائبة الكذب والاستهزاء وايضا لو قال رجل لصاحب
الوديعة عند المودع ان كنت صادقا فيما ادعى من امرك اياى بأخذ وديعتك منه فناولنى خاتمك
فناوله كان ذلك دليلا على صدقه كما لو قال له صدقت فان قيل لم لا يجوز اظهار المعجزة على
يد المتنبى اضلالا للخلق ويجوز منه خلق الضلال فيهم وترك اصلحهم عندكم اجيب عنه بوجوه
الاول ان الله تعالى قادر على التفرقة بين الصادق والكاذب بطريق الدلالة بالمعجزة كما هو قادر
عليها بطريق الضرورة بخلق العلم فيهم فلو ظهرت على يد الكاذب لانسد طريق معرفة الرسول
بطريق الدلالة وفيه تعجيز الله تعالى والثانى انها لو ظهرت على يد الكاذب لكان تكليف الخلق
بتصديق الانبياء تكليفا ما لا يطاق وانه غير جائز عندنا ثابت بالنص او بالاجماع
لانه كان ذلك مقدورا فان المعجزة على صدق الاتى بها يستحيل وجودها مع الكاذب وهذا
لان المعجزة المقرونة بالتحدى نازلة منزلة قوله صدقت انت رسولى وعلامة الكاذب
انه ما قيل له ذلك واستحال الجمع بين التصديق وعدمه نعم خلق خارق العادة مقدور
فى نفسه فاما عند تضمنه بطلان دلالة الله على صدق الصادق فلا وهذا كخلق السواد فى محل
مقدور على انفراده فاما عند تضمنه الجمع بين الضدين فلا والرابع لو سلم انه مقدور
لكنه غير واقع بمنزلة خلاف معلوم الله تعالى كيلا يؤدى الى التباس الحق بالباطل وتعجيز

السمرمد

صح
مع التحدى احتراز عن السحر والشعبذة لان معارضتها ثابتة فلا تسمى
معجزة اعلم ان النكول التوقف والعجز ويقال بالفارسية بازماندن
بازايستادن والتحدى فى اللغة المنازعة فى النبوة وقيل التحدى
هو ان يطلب المتحدى عن القوم ان يطلبوا منه ما يظهر به
عجزهم وانما قال الامر الالهى ولم يقل اثبات امر خارق
لان المعجز قد يكون اثباتا لغير المعتاد كمنع احراق النار
والجار فى قوله لاظهار ومع فى قوله مع تكون متعلقان للظهور
الضمير المجرور فى به ومعارضته راجع الى المظهر الذى يؤثر
عليه الظهور وفى مثله يرجع الى امر الهى وقوله الهى وخارق
للعادة مجروران على انهما صفتان كاشفتان والجار فى قوله فى دار
التكليف متعلق لخارق العادة والمعارضة المقابلة على سبيل الممانعة
قال ووجه دلالتها الخ اقول وجه دلالة المعجزة على صدق
من اتى بها وهو مدعى الرسالة انه مركوز فى عقولنا وعلمنا يقينا ان
الله تعالى سامع لما يقوله هذا المدعى الرسالة وان ما يظهر من خارق
العادة على يد خارق غير مقدور جميع البشر بل غير مقدور جميع المخلوقات
ولا قدرة الا لله فاذا ادعى الرسالة ثم قال علامة صدق دعواى
ان الله تعالى ارسلنى ان يفعل كذا فيفعل الله تعالى ذلك مثلا ان
يقول انى رسول الله اليكم ودليلى على صدقى ان الله تعالى
فعل فعلا بسبب سؤالى لا يقدر عليه جميع البشر ثم قال ان كنت
صادقا فى دعوى الرسالة فسود وجه القمر فسود عقيب سؤاله
كان ذلك من الله تعالى بالضرورة تصديقا لذلك المدعى فيما يدعيه

من الرسالة بذلك الفعل الذي هو من نقض العادة
ويكون ذلك الذي فعله تعالى كقوله عقيب دعوى مدعي — الشيء صح
الرسالة صدقت لأن التصديق بالفعل كالتصديق
بالقول بل الفعل أبلغ من القول إذ القول يحتمل الاستهزاء
وهذا لا احتمال فيه بوجه من الوجوه ويستحيل
من الله تعالى تصديق الكاذب لأن فعله تعالى على حسب
سؤاله على أنه رسول ونظيره هذا أن الملك العظيم إذا
أذن للناس بالولوج أي بالدخول عليه فلما أحاط الناس
بذلك الأمير قام شخص منهم وقال يا أيها الملأ أي الأشراف
إني رسول هذا الملك إليكم فطلبوا ذلك الرجل بالحجة على
وفق دعواه ثم قال الرجل لذلك الملك يا أيها الملك إن كنت
صادقا في دعواي هذا فخالف عادتك وقم واقعد ثلاثا صح صح

الله تعالى عن إلزام الحجة ونسبة الإضلال إلى الله تعالى **قال** م أن نبينا محمدا إلى آخره **أقول** لما فرغ
عن إثبات الرسالة لشخص بالدليل الدال على رسالته صرف العناية إلى إثبات رسالة نبينا محمد عليه السلام
إذا عرفت هذا فنقول أن نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف صلى الله عليه
رسول الله تعالى خلافا لليهود فإنهم أنكروا نبوته عليه السلام دليلنا أنه عليه السلام ادعى الرسالة و
أظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي حق ورسول صدق ينتج أن محمدا عليه السلام نبي حق ورسول
صدق أما بيان أنه ادعى النبوة فبالتواتر وإجماع الأمم على ذلك وأما بيان أنه أظهر المعجزة فهو من
وجهين لأن معجزات الرسول عليه السلام إما أن تكون محسوسة فقط وإما معقولة ومحسوسة
معا وأشار المصنف إلى القسمين أما المحسوسة فكانشقاق القمر فإن أنس بن مالك رضي
روى أن أهل مكة سألوا رسول الله صلعم أن يريهم آية فأراهم القمر شقين حتى رأوا حراء
بينهما ومن جملة بمكة وكانجذاب الشجر مرارا وكتسليم الحجر على النبي عليه السلام لأنه
روى جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلعم إني لأعرف حجرا بمكة كان يسلم علي
قبل أن أبعث إني لأعرفه الآن وفي التمسك بهذا الحديث نظر لأن صدق هذا
الكلام يتوقف على نبوته فإثباتها به دور وكنبع الماء من بين أصابعه عليه السلام
لأنه قال جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه مطهرة
ثم توضأ منها ثم أقبل الناس نحوه وقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ ونشرب إلا ماء
في مطهرتك فوضع النبي عليه السلام يده في المطهرة فجعل الماء يفور من بين أصابعه
كأمثال العيون قال فشربنا وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة ألف لكفانا
كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع فإنه قال جابر كان النبي إذا خطب استند
إلى جذع نخلة من سواري المسجد وهي جمع سارية وهي العماد فلما صنع له المنبر
فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت أن تنشق
فنزل النبي عليه السلام حتى أخذها فضمها إليه فجعلت تئن أنين الصبي الذي

يسكنُ حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف كما روى يعلى بن مرة الثقفي
فانه قال ثلثة اشيا رايتها من رسول الله عليه السلام بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير
يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي عليه السلام فقال اين صاحب هذا
البعير فجاء فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره
قال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وباقي الحديث
لما لم يكن له تعلق بالمشروح تركناه وقوله يسنى عليه اي يستقى عليه وجرجر البعير اي صوت
وجران البعير مقدم عنقه من مذبحه الى منحره وكشهادة الشاة المصلية اي المشوية
المسمومة بانها قالت لا تاكل مني فاني مسمومة كما روى عن جابر ان يهودية من اهل خيبر
سمت شاة مصلية ثم اهدتها لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ الرسول الذراع فاكل منها
واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله عليه السلام ارفعوا ايديكم وارسل الى
اليهودية ودعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه الذراع
التي بيدي قالت نعم قال وما اردت من ذلك قالت قلت ان كان نبيا لم يضره وان لم يكن
نبيا استرحنا منه فعفى رسول الله عليه السلام ولم يعاقبها وكشرب الكثير من البشر
القليل من الماء ومن جملتها اشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير مرارا في غزوة تبوك
ويوم الخندق وتعلق الصخرة بعنق ابي جهل حين اراد ان يضربه بها وسقوط شرفات
قصور الاكاسرة والقياصرة بفارس والروم ليلة ولادته حتى تحيروا وارسلوا الى الكهنة
يسالونهم ماذا احدث في العالم حتى سقط شرفات قصورنا فاخبروهم بولادة نبي اخر
الزمان وغير ذلك مما لا يحصى ويعسر عدها ونقل كل فرد من افراد هذه المذكورات
ان بلغ حد التواتر يوجب علم اليقين ويثبت المطلوب وان لم يبلغ حد التواتر فهو
ايضا يثبت المطلوب لان مقتضى المجموع الذي هو ظهور المعجزة لما كان متحدا
تحقق المرام كما في شجاعة علي وجودة حاتم وكذا هذا واما المعقولة والمحسوسة

معا فهو القرآن فانه اظهر المعجزات واعجبها وابين الدلالات على الرسالة واقواها
اذ هي آية حسية وعقلية باقية الى انقراض العالم منتشر في الاطراف مبثوث في الافاق
بخلاف غيره من المعجزات فانها تختص بزمان دون زمان ومكان دون مكان ابن
نظمه العجيب وجوه النظم اي انقطع تركيبه وتاليفه العجيب عن جميع انواع
المنظومات والمركبات والحاصل انه من نظم القرآن وسائر النظم من الشعر
والرسائل وغيرها ذلك بونا بعيدا لا يتقاربان اصلا وتحدى الرسول عليه السلام اي
تنازع بالقرآن جميع الانام وقرعهم اي غلبهم بالالزام والاسكات ولم يتعرض
للاتيان بما يوازي القرآن اي يماثله او يداني القرآن اي يقربه احد من مصاقع الخطباء
ولم ينهض بمقدار سورة من القرآن ناهض من فحول الشعراء مع ان
المعارضين والكفار اكثر من حصى البطحاء ورمال الدهناء بل لعجزوا ولاء
البلغاء والفصحاء والشعراء الذين كانوا في زمانه مع ما مر من تقريعه اياهم
وتبكيته وتحديه لهم علم بذلك ان القرآن كان آية له معجزة من الله تعالى ليظهر به
صدقه في ما ادعاه من ارسال الله تعالى اياه اعلم ان التحدي التنازع كما مر
والقرع هو التقريع وهو الغلبة والملامة الصعبة والافحام الاسكات والالزام
والتصدي التعرض والموازنة المماثلة والاتحاد في وضع مخصوص كسطحي كل
فلك والمداناة المقاربة والمصاقع جمع مصقع وهو البليغ والفصيح وينهض من
النهوض وهو القيام والفحول جمع الفحل وهي هاهنا اكابر الشعراء والحصى الصغار
من الحجر والبطحاء المسيل الواسع تانيث الابطح ومنه بطحاء مكة والرمال جمع رمل
وهو معروف والدهناء موضع ببلاد تميم يمد ويقصر فالحاصل ان معجزات الرسول عليه السلام
قسمان سالفة وباقية اما السالفة فما مر ذكره واما الباقية فالقرآن الذي عجز الجن
والانس من فصحائهم مع كثرتهم عن الاتيان بمثله بعد تحديهم بابلغ الوجوه مرارا فانه

قال قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله
ثم نزل في التحدي وقال فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ثم بالغ بقوله فاتوا بسورة
من مثله فلم يات احد بمثل ادنى سورة من سور القران وبلغاؤهم وفصحاؤهم عجزوا
عن اتيان مثله واما بيان ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبي فلما مر من
ان رجلا اذا قام في محفل ملك الى اخره واحتجت اليهود على مطلوبهم بانه لو كان
محمد عليه السلام نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكنه ليس كذلك لان من اقواله ان شريعة
موسى عليه السلام منسوخة وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان يكون مبينا في شرع موسى
انه سينسخ او لا يكون مبينا فان كان مبينا لزم ان يكون معلوما لامته واذا كان كذلك
لزم ان يتواتر نسخه ويشتهر كما تواتر اصل دينه لكنه ليس كذلك لانه لو كان متواترا
لما امكن لليهود انكاره وقد انكروه وان لم يكن مبينا في شرعه انه سينسخ فان كان في
شرعه ما يدل على دوام شرعه امتنع نسخ شرعه والا لزم الكذب وجواز نسخ
محمد والثاني باطلان اما الاول فبالاتفاق واما الثاني فبالالزام عليكم وان لم يكن
في شرعه لا ما يدل على النسخ ولا على التابيد لم يتكرر شرعه فلم يثبت العمل بمقتضى
شرعه غير مرة لان الامر المطلق لا يفيد وجوب الفعل الا مرة وشرع موسى عليه السلام
ليس كذلك لان التكاليف المبينة في شرعه كانت متوجهة على الخلق بذلك
الشرع الى زمان عيسى اتفاقا فعلم بان شرع موسى عليه السلام غير منسوخ
فلا يثبت نبوة محمد عليه السلام وهو المطلوب واجيب عنه بانا نختار القسم
الاول وهو انه كان في شرع موسى ما يشعر بنسخه قطعا قوله لو كان كذلك لوجب ان
يتواتر ذلك كما تواتر اصل دينه قلنا لا نم ذلك بل انما لم يتواتر كما تواتر اصل الدين
اذ لم تتوفر الدواعي على نقله توفرها على نقل اصل الدين فان قيل المعجزات لا يوثق بها
لانها مشتبهة بالسحر قلنا لا تشتبه لوجود الفرق بينهما من وجهين احدهما ان التعليم

والتلميذ يدخل في السحر دون المعجزات وقد يكون التلميذ فيه احذق من الاستاذ
وثانيهما ان المعجزات حقيقية كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير وريهم من الماء
القليل كما حصل يوم الخندق بخلاف السحر لانه تخييلات لا يروج الا في اوقات مخصوصة
وامكنة مخصوصة على ان احدا من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى احياء الموتى وقلب
العصى ثعبانا وابراء الاكمه والابرص ونحوها قال ولا يلتفت الى امره اقول
هذا اشارة الى جواب سوال مقدر وتقريره ان يقال ان الكفار لم يعارضوا القران
لانهم مشغولون بامور الحرب لا لانهم عاجزون عن المعارضة ولو كان لهم فراغة
لقدروا على المعارضة حتى لا يظهر عجزهم ولا يدل على انه عليه السلام رسول حق
وتقرير الجواب ان يقال لا يظن بالعرب انهم امتنعوا عن المعارضة مع انهم قادرون
عليها وتركوا تلك عن اختيار وكيف يظن ذلك والحال انهم اكثر خليقة اي مخلوق الله
حقدا وعصبية واتمهم حمية واشدهم انفة وقد طرحوا ازواجهم العزيزة وبذلوا
اموالهم النفيسة وركبوا المشاق الشديدة وتحملوا المتاعب الصعبة وهاجروا العساكر
وجردوا البواتر وحملوا الرماح الخواطر والخوض في المهالك وتقحم غمرات المعارك و
مبارزة الاقران ومقابلة الشجعان وكل ذلك لاطفاء نوره عليه السلام وابطال
دعوته كيف والحال ان النبي عليه السلام تحدى بالقران اولا واظهر السيف اخرا لانه
لم يشتغل بالحرب الا بعد المجيء بمدة والتحدي كان من لدن بعث الى ان توفي
ولو كان لهم قدرة على المعارضة لعارضوه ولو عارضوه في سورة واحدة لتمت
حجتهم وظهرت نصرتهم بل كان ظهور تلك المعارضة واشتهارها اولى من اشتهار
القران لانه حينئذ يصير كالشبهة والمعارضة كالحجة فاذن لا يشك عاقل انهم امتنعوا
عن المعارضة عجزا منهم واضطرارا لا اختيارا وايثارا ولو امكن رد دعوى
النبي عليه السلام بالاشتغال بنظم القران والكلام والخطب لاشتغلوا بذلك
لا بالحرب لان انشاء الخطب ايسر على الفصحاء والبلغاء من تعريض النفس والمال

على الهلاك فدل انهم اضطروا وعجزوا عن المعارضة اعلم ان قوله ولا يبطن فعل ما لم يسم
فاعله ومفعوله الذي قام مقام الفاعل قوله انهم اشتغلوا الى اخره وقوله وملوا الى قوله
عصبية جملة حالية وقعت لبيان الهيئة المفعول الذي يقوم مقام الفاعل والعصبية
معناها التعصب وملوا التكلف لان يصير كالعصبة وقوله وقد خاطروا الى قوله لاطفاء
نوره ايضا جملة حالية معطوفة على الجملة الاولى الحالية والمخاطرة هي الاطراح في
في المهلكة والمهجة الروح والبذل الاعطاء والبواتر السيوف القاطعة والخطر جمع
جمع الخاطر وهو الرمح المتحرك قال الجوهري خطر الرمح يخطر خطرا اهتز ويقال خطران الرمح
ارتفاعه وانخفاضه للطعن ورجل خطار بالرمح طعان والتقحم الدخول بالعنف والغمرات
جمع الغمرة وهي شدة الحرب وقوله وقد تحدى الى قوله اخرا ايضا جملة حالية كقولنا
قدم زيد وقد قام الجيش فحاصل الجواب ان التحدي بالقرآن كان قبل الاشتغال
بالحرب لان النبي عليه السلام مكث بمكة عشرة سنة يتحداهم بالقرآن ويقرعهم اناء الليل
واطراف النهار ويبكتهم في المحافل والمجامع وكان انتشاره في جميع ديار العرب وبلغ
اقصى نهايات جزيرتها ويدعوهم الى عبادة الله تعالى وينهاهم عما كانوا يدينون
به من عبادة الاوثان ويتحداهم بالقرآن ويامرهم باتيان سورة من مثله ولم يكن طول
تلك المدة بينهم حراب ولا طعان فعلم ان تركهم المعارضة للعجز لا للاختيار والاشتغال
فان قيل انهم عارضوا النبي الا ان ذلك كان مندرسا لعلو كلمته وشيوع دعوته
وشدة شوكة اتباعه واشياعه اجيب عنه بانهم لو عارضوه وكان المنكرون
له عليه السلام اكثر من متبعيه واعداؤه اوفر واقوى يدا من اوليائه لكان ينبغي
ان ينقل او ينقل المعارض كما نقل هولاء القرآن اذا كانت حاجتهم الى ذكرها ماسة
لدفع خصومهم من المسلمين كحاجة المسلمين الى القرآن لالزام الحجة عليهم الا ترى
ان ما اتى به مسيلمة من الهذيان كيف نقل وما يجوابه رسول الله صلعم لم يرتفع
ولم ينعدم لكثرة اعوان الاسلام وانصاره وقوة اشياع النبي عليه السلام و

اتباعه قال واذا ثبت الى اخره اقول لما فرغ من اثبات
نبوة خاتم الانبياء محمد عليه السلام شرع في اثبات نبوة سائر الانبياء وتقريره ان يقال
اذا ثبت نبوة رسولنا عليه السلام ثبت نبوة سائر الانبياء لانه اخبر عن نبوتهم وخبره
صادق لا يحتمل الكذب فثبت نبوتهم باخباره اما انه اخبر عن نبوتهم فمشهور في
الاحاديث والقصص واما ان خبره صادق فلما سياتي ولانه ظهرت عن
ايديهم خارقات للعادات كصيرورة النار بردا وسلاما في حق ابراهيم عليه السلام
وقلب العصا حية في حق موسى عليه السلام وتسخير الريح والجن والشياطين
في حق سليمان عليه السلام وتسبيح الجبال والانة الحديد واحياء الموتى وغير
ذلك مما لا يحصى وثبت انه رسول الى جميع الناس من العرب والعجم لقوله
عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر وقوله بعثت الى كافة الناس وقوله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله عز وجل وما ارسلناك الا كافة
للناس فدل هذه المذكورات انه رسول الى جميع الناس لا الى العرب خاصة
خلافا لبعض اليهود والنصارى فانهم اقروا بنبوة محمد عليه السلام لكنهم يقولون
انه نبي للعرب خاصة وما قالوا من تخصيصه بالعرب باطل لانهم لما سلموا
انه رسول فقد سلموا انه لا يجوز عليه الكذب اذ لو جاز عليه الكذب لجاز
على عيسى عليه السلام وليس فليس واذا لم يجز عليه الكذب ثبت انه رسول
الى كافة الناس لانه قال بعثت الى العرب والعجم كما بعث كل نبي الى قومه
اذ لا بد ان يكون صادقا في مقالته اذ نسبة الجهل والكذب الى الطائفة
من النصارى المتجاهلة اولى من نسبتها الى سيد المرسلين وخاتم النبيين
ولانه لو جاز ان يكذب في عموم الرسالة لجاز ان يكذب في اصل الرسالة فلم تثبت
رسالته اصلا والحال انهم اقروا اصل الرسالة قال ثم لا بد الى اخره اقول

هذا اشارة الى خواص النبوة فنقول لابد للرسول من معان يختص بها من غيره
ليصير بها اهلا للسفارة من نقل الكلام بين الله تعالى وبين خلقه وذكر المصنف
بعضها ومن جملتها انه لابد ان يكون النبي ذكرا اى لا يجوز ان يكون انثى لان بين
الانوثة والرسالة والنبوة منافاة اذ الرسالة تقتضي الاشتهار والدعوة اى
تقتضي ان يكون الرسول مشهورا ومدعيا الرسالة بين الخلق ومظهر اياها
بالجد والمعارضة والمقاتلة واظهار المعجزة والانوثة تنافي هذه المذكورات
لانها توجب الاختفاء والستر لان النساء امرن بالقرار في البيوت ولابد
ايضا ان يكون النبي اعقل اهل زمانه اى لابد ان يكون اعقل من جميع افراد الانسان
التي هي موجودة في زمان النبوة لانه لو لم يكن اعقل اهل زمانه لا يصلح للسفارة
والرسالة بين الله تعالى وبين العباد اذ من اراد ارسال رسول الى قوم لابد ان يختار
من يصلح للسفارة حتى يكون اقبل قولا واسرع نفاذا ولانه مقتدى الكل فلابد
ان يكون اعقل ولابد ايضا ان يكون الرسول احسن اهل زمانه خلقا بضم الخاء وهو
ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية وفكر مثل الكتابة
فانه يصدر عن الكاتب كتب الحروف من غير سبق روية وانما قلنا انه
احسن اهل زمانه خلقا ليسهل عليه تحمل اثقال الخلق في مخالطاتهم و
تعليمهم الامور الدينية وقد يحتمل ان يكون الخلق هو العضو بفتح الخاء والحاصل
ان النبي عليه السلام لابد ان يكون متصفا بصفات الكمال لئلا يخل باداء الرسالة
وان كان فيه معنى يخل يزيل عنه وقد يكون الزوال بواسطة سؤال النبي عليه السلام
كما في حق موسى عليه بقوله تعالى حكاية عنه واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي
ولابد ايضا ان يكون الرسول معصوما في اقواله من الكذب والاستهزاء والخبث
والفحش وغير ذلك وفي افعاله من العصيان والعبث وغير ذلك وعن كل شيء

يشينه اى يعيب الرسول عليه السلام والشين العيب ويسقط قدره وان
وقع لى بعض الاوقات شيء من غير قصد وارادة لابد ان ينبهه الله تعالى ويعاتبه
ولا يهمله بل لا يهمله لانهم حجج الله تعالى على خلقه فكان مقتضى الحكمة ان يكون حججه
مصونة عما يوجب الوهن والمناقضة والبطلان والعصمة في اللغة عبارة
عن الحفظ والامساك كما قال الله تعالى ما لهم من الله من عاصم اى حافظ ومانع
وقوله تعالى خبرا عن نوح عليه السلام قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم
وقال تعالى واعتصموا بحبل الله اى استمسكوا وفي الاصطلاح عبارة عن
حفظ لازم عما يشينه ويسقط قدره وقريب من هذا المعنى تعريف
بعض القوم بانها ملكة نفسانية تمنع المتصف بها عن الفجور وقيل هي
كون الشخص بحيث يمتنع صدور الذنب عنه لخاصية في نفسه او بدنه
وقال الشيخ ابو منصور العصمة لا تزيل المحنة ومعناه انه لا يجبره على
الطاعة ولا يعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى حمله على فعل الخير
ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار للابتلاء قال والعصمة الى
اخره اتفق الامة على ان الانبياء عليهم السلام معصومون
عن الكفر مطلقا اعم من ان يكون قبل الوحي وبعده ولا يجري عليهم الكفر
في صغرهم تبعا للوالدين خلافا للفضيلية من الخوارج فانهم جوزوا عليهم
الكفر لانهم جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر وقوم
آخرون جوزوا عليهم اظهار كلمة الكفر عند الخوف عن القتل عن الاصرار
على الايمان بل اوجبوا ذلك صونا للنفس عن الهلاك وذلك باطل لانه يفضي الى
خفاء الدين بالكلية لان اولى الاوقات بالتقية وقت ظهور الدعوة لكون
الخلق منكرين في ذلك الوقت مريدين هلاكه هذا في الكفر واما في العصيان

فاصحابنا قالوا انهم معصومون عن الكبائر مطلقا اي سواء كان قبل الوحي او بعده
لا سهوا ولا عمدا وعن الصغائر بعد الوحي وقبله لجواز ان يقع الذنب على سبيل
الندرة وسهوا لا عمدا ثم يتغير حالهم الى الصلاح والسداد بحيث يعتمد على قولهم
ثم يبعثون وانما يجوز صدور الذنب قبل الوحي لان قبله لا يجب على الخلق قبول
قوله فلا يشترط العصمة بخلاف ما بعد الوحي دليلنا على ابطال ما عدا مذهبنا
هو انه لو صدر عن الانبياء كفر او كبيرة يلزم امور سبعة ا وجوب اتباعهم في ذلك لقوله
تعالى واتبعوه امرنا باتباع الرسول اذ الضمير راجع اليه والامر للوجوب واذا كان
كذلك يلزم ان نكون مامورين بالكفر والكبيرة وهو باطل اجماعا و ب يلزم كون
الانبياء معذبين بذلك اشد العذاب لان من كان اكمل كان صدور الشي المخصص
عنه افحش فيكون استحقاقه للذم اشد ويؤكده امران الاول ما اوعد الله نساء
النبي بقوله يا نساء النبي لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة
مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني ان الله تعالى زاد في حدود
الاحرار فان حد الحر ضعف حد العبد وليس تضعيف العذاب وزيادة
الحد الا لزيادة الكمال في نسائه عليه السلام وفي الاحرار واذا كان كذلك ج يكون
صدور الذنب عنهم افحش من صدوره عن عصاة الامة واذا كان كذلك كان حالهم في
استحقاق اللوم العاجل والعقاب الاجل فوق حال عصاة جميع الامة
لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر فانه انما يلزم ذلك ان صدر الكفر منهم دون عذر
والذنب عمدا و ج يلزم كون الانبياء ح من حزب الشيطان لانهم يفعلون
ما اراده الشيطان لكنهم ليسوا كذلك لانهم لو كانوا من حزبه لكانوا خاسرين
لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر
عرفته و د يلزم ان لا تقبل شهادتهم لكونهم فاسقين ح والفاسق لا تقبل

شهادته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكنهم مقبول الشهادة والا
كانوا ادنى حالا من عدول الامة وفيه ما فيه و ه يلزم ان يستوجبوا الذم والايذاء
لوجوب زجرهم ح اذ الدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر عام لكن زجر الانبياء وايذاءهم غير جائز لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة و و يلزم ان يعزلوا عن النبوة لان المذنب
ظالم لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهدة النبوة لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين لكن عزل الانبياء عن النبوة باطل اجماعا لا يقال المراد
بذلك العهد الذي لا يصل الى الظالم عهد الامامة لقوله تعالى صدر الاية خطابا
لابرهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
فعلم ان الكلام في عهد الامامة لا في عهد النبوة قلنا لا نم ذلك فان المراد بالامام
من يقتدى به والنبي كذلك وليس سلمنا ان المراد بذلك العهد عهد الامامة فعهد
النبوة اولى بان لا يصل الى الظالم لان عهدة الامامة اقل درجة من عهدة النبوة
و ز انهم لو جاز المعصية والكفر عليهم لجاز الكذب عليهم لانه معصية و ح لا يلزم
الحجة ولا تنقطع لانه لا يعتمد على خبرهم لاحتمال الكذب في خبرهم وانما ارسل
لينقطع حجة العباد وذا انما يكون اذا كان على خبرهم الاعتماد وعند المعتزلة
وعامة الخوارج لا يجوز صدور الذنب عنهم مطلقا سواء كان قبل الوحي او بعده
وسواء كان ذلك الذنب صغيرا او كبيرا لان عندهم يخرج من الايمان بالذنب وعند
الخوارج يكفر والكفر والخروج عن الايمان لا يجوز بالاتفاق ولو عورض هذه الدلائل
الدالة على عدم جواز صدور الكفر والذنب عن الاعيان الانبياء بوجوه منها قوله تعالى
خطابا لمحمد عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما
تقدم من ذنبك وما تاخر فان هاتين الايتين تدلان على صدور الذنب عنه عليه السلام

اما الاول فلان العفو يدل على تقدم الذنب واما الثاني فظاهر ومنها واقعة ادم
فانه كان نبيا بالاتفاق وقد صدر عنه المعصية لقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى
فيجوز صدور الذنب عن الانبياء ومنها قول ابرهيم عليه السلام اشارة الى الكواكب هذا ربي فان
ابرهيم نبي اتفاقا وقد تلفظ بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر عن الانبياء ومنها اخفاء
يوسف حريته عند بيعه فان ذلك يدل على كتمان الحق وكتمان الحق ذنب فيجوز صدور
الذنب عن الانبياء لكون يوسف نبيا اتفاقا ومنها ما صدر عن اخوته من ارتكاب
الكذب وايذاء ابيهم وبيع يوسف فان كلها كبائر مع كونهم انبياء والجواب
عن المعارضة الاولى ان الذنب فيها من الاشياء محمول على ترك الاولى كما قيل
حسنات الابرار سيئات المقربين وانما حمل على ترك الاولى جمعا بين الدليلين
وعن الثانية ان تلك الواقعة كانت قبل نبوته ويدل عليه امران الاول انه لو
كان حال الواقعة نبيا وجب ان يكون له امة ضرورة لكنهم اتفقوا على انه
لم يكن له امة فان قيل لم لا يجوز ان يكون رسولا الى الملائكة قلنا لا يجوز لانهم
رسل الله تعالى قال الله تعالى وجاعل الملائكة رسلا والرسول لا يحتاج الى رسول
آخر والثاني قوله تعالى ثم اجتباه ربه يدل على ان الاجتباء وهو الباس
خلعة النبوة كان متأخرا عن الواقعة لان كلمة ثم للتراخي وعن الثالثة
ان ابرهيم ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله كالواحد منا اذا اراد ابطال
امر فيفرضه ثم يلزم عليه محالا وعن الرابعة ان يوسف انما كتم حريته
ولم يبينها للاشعار بقتل الاخوة اياه اذا ظهر ذلك وذلك جائز اذا كان قبل
نبوته وعن الخامسة انه لا نسلم انهم انبياء وان سلم انهم انبياء لكن لم يكن ذلك
حال نبوتهم بل قبلها قال ـــ واول الانبياء الى اخره اقول ـــ اول
الانبياء عليهم السلام ادم واخرهم محمد عليه السلام فههنا ثلثة اشياء آ ان ادم

ادم نبي واول لهم ب ان محمدا اخرهم وخاتمهم ج ان محمدا عليه السلام افضلهم فلانه
لما ثبت رسالة محمد عليه السلام بالدلائل الواضحة ثبت ان كل ما اخبر الله على لسانه انه نبي
وقد قال الله تعالى في حق ادم ان الله اصطفى ادم وقال ثم اجتباه والاجتباء الباس خلعة
النبوة كما مر وقال اني جاعل في الارض خليفة فعلمنا انه نبي قطعا وعلمنا ايضا انه عليه السلام
اول الانبياء لان النبي انسان بعثه الله تعالى الى اخره كما مر بيانه ولا انسان قبل ادم عليه السلام
فلا يكون نبيا قبله واما الثاني اي كون محمد عليه السلام خاتم الانبياء فمن حيث العقل والنقل اما النقل
فقوله تعالى وخاتم النبيين وهذا صريح في ختم النبوة عليه السلام وحجة قوية بعد ثبوت نبوته
غير قابل للتاويل والتخصيص ولفظ النبيين وان كان عاما والعام من حيث هو عام يقبل
التخصيص لكنه قد يقترن به ما يخرجه عن هذه القابلية لان لفظ الخاتم المضاف الى طائفة لا يكون
الا للفرد الاخير من جميع تلك الطائفة واما العقل فقد قيل ان النبوة كملت به وتمت ولا زيادة
بعد التمام فان ما نزل به من الكتاب والسنة مشتمل على جميع ما يحتاج اليه في امر الدنيا والاخرى
من الحكمة النظرية والعملية سياسةً وطاعةً على احسن الوجوه واعدلها واوفقها من العقل
ويصلح لكل الامم في جميع الازمان والقرون ويغني عن اصول اخرى لان ما استحسنته العقول
وتلقته الطباع السليمة بالقبول وهو مع ذلك واف بالغرض يكون مغنيا عما سواه ومُلغيا لما عداه
بخلاف سائر الشرائع فانها في طرفي الافراط والتفريط والبعد من العقل واما الثالث اعني كون نبينا
نبينا عليه السلام افضل الانبياء على سبيل الاجمال لا على سبيل التفصيل فمن وجهين عقلي و
ونقلي اما العقلي فما ذكره المصنف في الشرح من ان الانسان اما ان يكون ناقصا كالعوام او
كاملا غير قادر على التكميل كالاولياء او كاملا مكملا كالانبياء والاقسام منحصرة في الثلث وهذا
الكمال والتكميل في القوتين النظرية والعملية ورأس الكمالات المعتبرة في القوة النظرية معرفة
الله تعالى وفي القوة العملية طاعة الله تعالى ومن كانت درجته في كمالات هاتين المرتبتين
اعلى كانت ولايته اكمل ومن كانت درجته في تكميل الغير في هاتين المرتبتين اعلى كانت نبوته

الكل فنبينا عليه السلام لما كان في التكميل والكمال اعلى كان هو افضل الانبياء واشرفهم لان قبل
نبوته عليه السلام كانت الشرايع باسرها مندرسة والحكم باجمعها منطمسة وانار التخلف
في الخلق بادية والهداة الى الملة الحنيفية مغمورون بل معدومون واعلام الجور منصوبة والطبيعة
السبعية على الخلق مستولية والكفر قد طبق الارض باقطارها والباطل ملأ الدنيا باكنافها
واكثر العرب اتخذوا الاصنام الهة ووأد البنات شريعة لازمة والسعي في الارض بالفساد
عادة دائمة والنهب والغارة تجارة وسفك الدماء طبيعة راسخة وجميع ممالك الفرس اشتغلوا
بعبادة النيران ووطي البنات والامهات والترك يواظبون على تخريب البلاد وعادتهم
في اطراف الارض من الطول الى العرض دينهم عبادة الاصنام ودأبهم ظلم الانام
وجمهور اهل الهند لا يعرفون الا عبادة الاوثان واحراق انفسهم بالنيران واليهود
حرفوا الكلم عن مواضعها واشتغلوا بتكذيب المسيح عليه السلام والنصارى
متحيرون في دينهم مختلفون في مقالاتهم فريق منهم يصف الله تعالى بالصاحبة والولد
وطائفة منهم يجعلون المسيح وامه الهين من دون الله الى غير ذلك من المقالات
الباطلة فلما بعث الصادق المصدق والمؤيد بالاعلام الباهرة وبالمعجزات الظاهرة
والدلايل الواضحة صاحب الشريعة الزهراء والملة الغراء والمحجة البيضاء والدين القويم
والصراط المستقيم اعني محمد بن عبد الله بن عبد المطلب داعيا الى ما يقتضيه العقل
الصريح من التوحيد المحض والعبادات الخالصة والسنن العادلة والسياسات
الفاضلة ورفض الرسوم الجائرة والعادات الفاسدة زالت هذه الجهالات الفاحشة
والضلالات الباطلة وصارت الملة الحنيفية لايحة المنار سامية الاثار كثيرة الاعوان
قوية الاركان في عامة البلدان وانطلقت الالسن بتوحيد الملك العلام واستنارت العقول
بمعرفة خالق الانام ورجع الخلق من حب الدنيا الى حب المولى ولما لم يكن معنى النبوة
الا تكميل الناقص في القوة النظرية والعملية وهذا بسبب مقدمه عليه

السلام اكثر واظهر مما كان بسبب موسى عليه وعيسى وغيرهما فدعوة موسى مقصورة على بني
اسرائيل وهم بالنسبة الينا كالقطرة بالنسبة الى البحر وما آمن بعيسى الا شرذمة علمنا انه
كان افضل الانبياء وسيد الاصفياء وسيد الاولياء واما النقلي فقوله كنتم خير امة والاستدلال
به انه لما ثبت خيرية امته بهذه الاية على سائر الامم الماضية ثبت خيرية نفسه عليه السلام على
ساير الانبياء وقوله عليه السلام بعثت من خير قرون بني آدم قرنا فقرنا حتى بعثت من
القرن الذي كنت منه اعلم ان التفضيل المذكور هو على سبيل الاجمال كما يقال نبينا محمد عليه
افضل من الكل ولا يقال انه افضل من يونس او غيره على التعيين اذ فيه ايهام نقص
المفضل عليه ولذلك قال النبي عليه لا تفضلوني على اخي يونس ويقال الرسول افضل من النبي
والفرق بينهما ما مر قال ولا نعين الى الاخر اول ولا يجوز ان يعين عدد الانبياء
عليهم السلام ومنه الاحوط واختيار الشيخ ابي منصور لانه غير معلوم لقوله تعالى منهم من
قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك فلو نعين عددهم لزم احد الامرين وهو
اما ان يدخل فيهم من ليس منهم اذا عينا اكثر مما كان في نفس الامر واما ان يخرج
منهم من هو منهم اذا عينا اقل مما كان في الواقع وهو كلام لا فائدة فيه فلا يجوز
وايضا لا حاجة في الايمان بهم الى معرفة عددهم فنؤمن على سبيل الاجمال لان ايراد
التكليف بحسب الوسع والطاقة فنعين ان اولهم ادم واخرهم محمد عليهما السلام فقط
قال والمعراج الحاصر اول العروج والمعراج هو الارتفاع الى السماء ومعراج
الرسول محمد عليه السلام في اليقظة لشخصه يعني لانه الذي هو الجسم والروح
معا حق يعني ثابت متحقق اما من مكة الى بيت المقدس فبقوله تعالى سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى واسرى اي سير عبده ليلا والمراد من
المسجد الحرام مكة ومن المسجد الاقصى بيت المقدس وقال ابن عباس هو دار ام هاني بنت
ابي طالب وقال القتيبة اخبرني الثقة باسنادها عن ابي سعيد الخدري قال حدثنا النبي عليه

عن الليلة التي أسري به فقال أتيت بدابة هي أشبه الدواب بالبغل وهو البراق وهو الذي كان يركبه
الانبياء قال فانطلق لي يضع يده عند سدرة المنتهى بصره فسمعت نداء عن يميني يا محمد على رسلك
فمضيت ولم التفت اليه ثم سمعت نداء عن شمالي فمضيت ثم استقبلتني امراة وعليها
من كل زينة مدت يدها فقالت على رسلك فمضيت ولم التفت اليها ثم اتيت البيت
المقدس ثم دخلته فصليت فقلت يا جبريل سمعت نداء عن يميني فقال ذلك داعي
اليهودية اما انك لو وقفت عليه لتهودت امتك فقلت وسمعت نداء عن شمالي فقال
كان دعوة النصارى اما انك لو وقفت عليها اختارت الدنيا على الآخرة فنزلت هذه
الآية ثم الحديث فمن انكر المعراج من مكة الى بيت المقدس فقد كفر لانه ثبت
بمحكم القرآن وهو الآية المذكورة واما من المسجد الاقصى الى السماء والى حيث ما شاء الله
تعالى فبالاخبار الواردة في حقها المشهورة المذكورة في الصحاح ومن جملتها ما روي
عن قتادة عن انس بن مالك رضي عن مالك بن صعصعة ان نبي الله حدثهم ليلة اسري
به بينا انا في الحطيم وربما قال في الحجر مضطجعا اذ اتاني آت فشق ما بين هذه الى هذه
يعني من ثغرة نحره الى شعرته فاستخرج قلبي ثم اتيت بطست من ذهب مملوة ايمانا
فغسل قلبي ثم حشي ثم اعيد وفي رواية ثم غسل بطني بماء زمزم ثم ملئ بطني بعلم
وحكمة ثم اتيت بدابة دون البغل وفوق الحمار ابيض الحديث بتمامه مذكور
في المصابيح وقد اخبر في هذا الحديث قريشا بما راى في السماء من العجائب وانه لقي الانبياء
وبلغ البيت المعمور وسدرة المنتهى وكان الاسراء قبل الهجرة بسنة فمن انكر المعراج
من بيت المقدس الى السماء لا يكفر بل يكون مبتدعا لانه قد ثبت بالاخبار المشهورة قيل فان
قيل لا يكون الاسراء الا بالليل فما معنى ذكر الليل اجاب صاحب الكشاف عنه بانه اراد
بقوله ليلا بلفظ التنكير تقليل مدة الاسراء وانه اسري به في بعض الليل من مكة الى
الشام مسيرة اربعين ليلة وذلك ان التنكير فيه قد دل على معنى البعضية و

ويشهد لذلك قراءة عبد الله وحذيفة من الليل اي بعض الليل كقوله فتهجد به يعني الامر
بالقيام في بعض الليل فظهر من هذا فساد قول من قال ان ذكره للتاكيد لانه لا بد من ذكره
قلت فيه نظر لانه لا منافاة بين كونه للتاكيد وبين كونه لازم الذكر قوله في اليقظة
لشخصه اشارة الى بطلان قول من قال انه في المنام والتحقيق فيه ما ذكره محيي السنة
فقال اختلف الناس في الاسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل انما كان جميع ذلك في المنام
والحق الذي عليه اكثر الناس ومعظم السلف وعامة المتأخرين من الفقهاء والمحدثين
والمتكلمين انه اسري بجسده عليه السلام وقال في المعالم ايضا والاكثرون على انه صلعم
اسري بجسده في اليقظة وتواترت الاخبار الصحيحة وقيل الحق ان المعراج مرتان
مرة بالنوم ومرة اخرى باليقظة وقوله ولو جاز استبعاد الى آخره اشارة الى جواب
سؤال مقدر من ذهب الى ان المعراج في المنام معراج روحاني لا جسماني
تقريره ان يقال ان الجسم ثقيل والثقيل يمتنع ان يصعد الى السماء والهواء
العالي وتقرير الجواب ان يقال لو صح استبعاد صعود شخص من البشر لصح
استبعاد نزول الجسم الى الارض وهو الملك لكن التالي باطل وهو استبعاد
نزول الملك فالمقدم مثله وهو استبعاد صعود البشر بيان بطلان التالي انه
يؤدي الى انكار النبوة وهو كفر لان الانبياء كلهم متفقون على نزول الملك ومجيئه
بالشرائع فمن انكر نزوله انكر اتيانه بالشرائع ومن انكر اتيانه بها فقد انكر قول
الرسول بها فقد انكر النبوة وفي الملازمة نظر لان لقائل ان يقول لا نلزم صحة
استبعاد صعود الجسم الثقيل صحة استبعاد نزول الجسم الخفيف الا انا
نقول ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات فيقدر على اصعاد الجسم وانزاله
سواء كان ثقيلا او خفيفا فلا يكون الصعود مستبعدا قال فصل
كرامة الاولياء الى آخره اقول لما فرغ من اثبات الرسالة والمعجزة شرع في

اثبات الكرامة وهي ايهام فتيل المعجزات ولهذا اردفها المصنف لها اذا عرفت
هذا فنقول كرامة الاولياء جائزة عند اهل الحق وزعمت المعتزلة انها ممتنعة
الا ابا الحسين البصري فانه قائل بها والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني من الاشاعرة
موافق للمعتزلة في انكار الكرامات لنا انها لو لم تجز لم تقع لكنها وقعت فدل انها
جائزة وانما قلنا انها وقعت لانها وقعت من وجوه كما في الاخبار المشهورة و
الحكايات المستفيضة اي المتفرقة الكثيرة منها قصة صاحب سليمان
وهو المسمى باصف فانه اي اصف اتى بعرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهر
حيث قال انا اتيك به قبل ان يرتد طرفك اي انا آتيك بعرش بلقيس قبل ان
يعود اليك طرفك بعد مده الى السماء وهو لم يكن نبيا اتفاقا فيكون من باب
الكرامات ومنها قصة عمر رضي الله عنه رأى جيشه على المنبر بالمدينة بنهاوند
حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك الصوت وبينهما قدر
من خمسمائة فرسخ وعمر وسارية لم يكونا نبيين بالاتفاق فيكون من باب الكرامة
ومنها قصة خالد بن الوليد فانه روي عنه انه شرب السم ولم يضره ومنها
قصة اصحاب الكهف فان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف بلثمائة سنين
وازيد حيا من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء فيكون هذا من باب الكرامات
ومنها قصة مريم فانه ظهر الحبل لها بلا ذكر وحضر الرزق عندها بلا سبب
ظاهر يشهد عليها كلام رب العزة حيث قال لها زكريا عليه السلام انى لك
هذا قالت هو من عند الله فانها ليست بنبية لان الذكورة شرط في النبوة
كانت فيكون كرامة ومنها قصة علي رضي الله عنه فانه قلع باب خيبر و
كان ذلك بحضرة جمهور الصحابة وغير ذلك من القصص من الصحابة والتابعين
وغيرهم مما لا يدخل الاحصاء بحيث يدخل منكرها في جملة منكري العيان

قوله

قوله للمشهور تعليل للجواز ومتعلق به واحتجت المعتزلة بانه لا فائدة في ظهور
الكرامة بخلاف المعجزة فانه مست الحاجة الى معرفة النبي من المتنبي ولا حاجة
الى معرفة الولي من غيره اذ لا تكليف في الاعتقاد بولايته قلنا لا نم انها لا فائدة
فيها بل فيها فوائد كثيرة منها زيادة يقينه ومنها سهولة تحمل المجاهدات في
الدين ومنها كونه معجزة لنبيه حيث حصل هذا التشريف لمتابعه ببركة
متابعته ومنها ان يكون وسيلة لغير الولي ومحرضة له على السلوك في الطريقة
والصبر في مقاماتها لينال تلك المنزلة قال ولا مآل الى آخره اقول
هذا اشارة الى جواب دليلهم على ان الكرامة ممتنعة تقريره ان يقال لو ثبتت وهي
ايضا خارقة للعادة لالتبست المعجزة بالكرامة وانسد طريق الوصول الى العلم بكون
النبي نبيا لكن اللازم باطل فالملزوم مثله واجاب المصنف رح بثلثة اوجه احدها
بقوله لان المعجزة تقريره ان يقال لا نم الالتباس وانسداد طريق الوصول الى معرفة
النبي لان الفرق ظاهر بينهما اذ المعجزة تقارن لدعوى النبوة ويظهر على اثر دعوى
الرسالة والكرامة ليست بمقارنة لها ولا يظهر على اثر الدعوى بل هي مقارنة
دعوى متابعة النبي عليه السلام فيكون ظهورها على يده كرامة له ومعجزة له و
لمن اتبعه حتى لو ادعى النبوة والرسالة خرج من ساعته وكان عدو الله تعالى
ولا يظهر على يده نقض العادة فلا يلزم الالتباس البتة وثانيها بقوله ويجوز تقريره
ان يقال ايضا لا نم انه يلزم الالتباس بينهما لان الولي يجوز ان يعلم انه ولي ويجوز
ان لا يعلم والنبي لا بد ان يعلم نبوته لانه مبعوث الى الخلق فيجب ان يعلم انه نبي فلا يلزم
الالتباس وثالثها بقوله ويجوز اظهار الكرامة تقريره ان يقال ايضا لا نم الالتباس
بينهما لان اظهار الكرامة من الولي جائز للمسترشد اي الطالب الرشد وهو الهداية
ترغيبا لذلك المسترشد للكرامة وعونا على تحمل اعباء المجاهدة في العبادات اي على

اى على تحمل الثقل والمشقة والاعباء جمع عبء وهو الحمل والثقل والمشقة ولا يجوز
اظهارها منه لاجل الاعجاب من الغير ولاجل العجز عنه ما لكرامات بل لا بد ان يجتهد
في كتمان ولايته وكرامته ولا يركن في الاعلب اليها ويخاف انها من قبيل الاستدراج له دون
الكرامة بخلاف النبي فانه لا بد ان يظهر معجزته مطلقا ولا يكتم اصلا فثبت الفرق بينهما
بينهما وحاصل الجواب راجع الى منع الملازمة اى لانم انها لو ثبتت لالتبست بالمعجزة
وايضا الكرامة تدل على تقرير نبوة النبي عليه السلام لان هذا ايضا يدل على صحة
النبوة لان الكرامة انما يظهر على يد من هو مؤمن معتقد للرسول تابعا له فلو
لم يكن نبوته حقة لما ظهر الخارق على يد متابعه ومعتقده اعلم ان في عبارة المصنف
تسامحا لانه عطف قوله ويجوز الى قوله لاجل المعجز وهو غير مناسب والاولى ان يقول
ولانه جاز كذا وقوله ترغيبا وعونا منصوبان على انها مفعول لاجله او متعلقان
لقوله ويجوز وقوله لاعجابا وفخرا عطف عليها ويمكن ان يحمل قوله ويجوز اظهار
الكرامة الى اخره على انه مسئلة اخرى ولا تعلق له بالفرق بينها وبين المعجزة بل هو اولى
لانه لا بد له علم من الالتباس بينهما ظاهرا قال والناقض للعادة الى اخره
اقول لما فرغ عن بحث الكرامة وهي ناقضة العادة شرع في بيان اقسام ناقض
العادة فالحاصل ان ناقض العادة هو فعل الله تعالى لا صنع للعبد حتى لو اراد
العبد تحصيله بكسبه واختياره لا يتهيأ له ذلك وهو اربعة اقسام احدها
معجزة للنبي وذا يكون مع التحدي والمعارضة وثانيها كرامة للولي وهي التي يكون
مع خوف ان يكون استدراجا وثالثها معونة للعوام وهو ما يجري على يد الصالح
من المؤمنين في التخلص عن محنة ومشقة عرضت له وتوجهت اليه ومكروه
اقبل عليه ورابعها مكر واستدراج وهو ادخال الله تعالى العبد في العقوبة على
سبيل التدريج للمتأله اى مدعي الالوهية ليزداد اثمه وتقوية لخذلانه وامداد

الطغيانه كما حكي عن فرعون عليه اللعنة فبكل ومن هذا ظهر ان السحر ليس بناقض
للعادة في الحقيقة على الحد الذي ذكرنا فانه يمكن للعبد تحصيله باختياره بتعلم
السحر واستعماله فان العادة قد جرت ان من تعلم ذلك واستعمله بعلم شرايط
يظهر ذلك الاثر بجرى العادة الا ان تلك الاسباب خفية لا يعرفها عوام الخلق
ولا يشتغلون بتحصيلها وبهذا لا يخرج من ان يكون معتادا هكذا ذكره الصابوني
في الكناية وهو مخالف لما يقوله صاحب التبصرة فانه يقول وقد يظهر ناقض العادة
على يد الساحر عند انعدام دعوى النبوة فيكون السحر عند صاحب التبصرة ناقضا
للعادة ايضا قال والسحر والعين الى اخره اقول والسحر والعين حق اى متحقق
وثابت جزما خلافا للمعتزلة لنا قوله عليه السلام العين حق اى ثابت وان العين
يدخل الرجل القبر والجمل القدر وكذا السحر حق اى له حقيقة وثبوت عند اهل
السنة والجماعة للتخييل ونحوه كما قاله المعتزلة فانهم يقولون لا حقيقة للسحر بل
هو تخييل في شبهتهم ما مر من ان ثبوته تؤدي الى انسداد طريق الوصول الى
معرفة النبي وجوابهم ما مر ولنا على ثبوته قوله عليه السلام السحر حق اى متحقق
وثابت لا انه تخييل وقوله تعالى ومن شر النفاثات في العقد فان المفسرين قالوا
ان النفاثات النساء او النفوس او الجماعات السواحر اللاتي يعقدن عقدا
في خيوط وينفثن عليها وهذا دليل ظاهر على ثبوت مذهب اهل السنة وبطلان
مذهب المعتزلة في انكار تحقق السحر وظهور اثره قال بعض اصحابنا ان السحر كفر
ولم يقيدوا بل يقولون مطلقا وهو خطاء لان الشيخ ابا منصور رح قال القول بان السحر
كفر مطلقا خطاء بل يجب البحث عنه فان كان في ذلك رد ما لزم في شرط الايمان فهو كفر
والا فلا لو فعل ما فيه هلاك انسان او مرضه او تفريق بينه وبين امراته وهو غير منكر
لشيء من شرايط الايمان لا يكفر لكنه يكون فاسقا ساعيا في الارض بالفساد فيقتل
الساحر والساحرة لان علة القتل السعي في الارض بالفساد وهذه العلة تشمل الذكر

والانثى واما اذا كان سحرا هو كفر فيقتل الساحر لا الساحرة لان علة القتل الردة والمرتدة لا تقتل كذا ذكره صاحب التبصرة في الاشراق والمراد من قوله العبد حق تأثير العبد حق بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه **قال فصل الاستطاعة الى آخره**

اقول المقصود الاقصى والمطلوب الاعلى من وضع هذا الفصل بيان ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ام مخلوق العباد على اختلاف المذاهب الذي سيأتي لكن لما كان خالقها هو الله تعالى والعبد مكتسبا لها عندنا لا بد له من قدرة واستطاعة اذ لا كسب بدون القدرة فيكون القدرة من مقدمات مسائل افعال العباد فلهذا يتكلم المصنف اولا في القدرة ثم بعد ذلك يرتقي الى الكلام في خلق الافعال ان شاء الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة المعاني وفي مصطلح اهل الكلام انها كلها شيء واحد اذا اضافوها الى العباد فهي صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك وقريب من هذا المعنى ما قيل من انها صفة يؤثر على وفق الارادة وقيل هي مبدأ الافعال المختلفة وبيان هذه المسئلة يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان المسمى باسم القدرة عندنا قسمان احدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات وهي قد تتقدم الافعال بالاجماع كصحة اليد للبطش وصحة الرجل للمشي وصحة العين للنظر وغير ذلك وحقيقتها ليست بمجعولة علة للافعال ولكن كانت الافعال لا تتحقق الا بها لكنها نعم من الله تعالى يكرم بها من يشاء وهذا النوع من الاستطاعة حد بانها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار وهي المرادة من قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا اذ المراد منها الزاد والراحلة لا حقيقة القدرة التي هي مقارنة للفعل ومن قوله ولو استطعنا لخرجنا معكم اي لو كانت لنا الاسباب والآلات اذ لو اراد اهل النفاق بذلك حقيقة قدرة الفعل لما كانوا بنفيها عن انفسهم كاذبين وثانيهما معنى لا يمكن تبيانه حده سوى انه عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهو العلة القريبة للفعل وهي المرادة من قوله تعالى ما كانوا يستطيعون

السمع والمراد منه نفي حقيقة القدرة لا نفي الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة وانما كان المنفي عنهم حقيقة القدرة التي بها يتعلق الفعل لحقيقته ان ذكر ذلك على جهة الذم لهم والذم انما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الاسباب وصحة الآلات لا بانعدام سلامة الاسباب ولان انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن لتضييعه بل هو في ذلك مجبور فاما انتفاء حقيقة القدرة يوجب ذمهم لان انعدامها مع سلامة الاسباب كان بتضييعه اياها لاشتغاله بضد ما امر به ومن قوله انك لن تستطيع معي صبرا اذ لو كان المراد بها سلامة الاسباب لما عاتب موسى عليه السلام على ترك الصبر اذا علم هذا فنقول الاستطاعة الثانية مقارنة للفعل عند اصحابنا وجمهور متكلمي اهل الحديث ولا تتقدمه لانها لو تقدمت لاستحال وجودها عند وجود الفعل لانها عرض والعرض لا يبقى زمانين كما مر من تعريفه ثم يلزم وقوع الفعل بدون القدرة وانه محال اذ وجود المعلول بدون العلة محال ولانه لو كان العرض باقيا لكان البقاء عرضا ايضا فيلزم قيام العرض بالعرض وانه محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون باقيا ببقاء محله اجيب عنه بانه لو جاز ان يكون العرض باقيا ببقاء محله لجاز ان يكون القدرة متلاحقة عالمة قادرة متحركة لقيام هذه الصفات بمحلها وحكمه ما فيه وقالت المعتزلة واكثر الكرامية والمراد من قوله والكرامية اكثرها كذا ذكره صاحب التبصرة انها تكون سابقة على الفعل ويستحيل اقترانها به وتمسكوا بوجوه نقلية وعقلية اما النقلي فمن وجهين الاول قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم بيان التمسك بهذه الآية انه ينبغي لن يكون كل من لزمه التقوى كانت استطاعتها موجودة معه وفيه القول بوجود استطاعة التقوى مع عدم التقوى اذ غير المتقي لزمته التقوى فينبغي ان تكون معه استطاعة التقوى وفي وجود التقوى ولا التقوى قول بتقدم الاستطاعة التقوى على التقوى والثاني قوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة امر الاخذ بقوة لن تتصور الا ان تكون اليد سابقة على الاخذ كالاخذ باليدين لن تتصور الا ان تكون اليد سابقة عليه واما العقلي فمن وجوه احدها ما اشار المصنف اليه بقوله لئلا يلزم

تكليف العاجز تقريره ان يقال لو لم يكن القدرة سابقة على الفعل ولم يكن قدرة الكافر
سابقة على الايمان لكان الامر له بالايمان محالا لما فيه من تكليف ما لا يطاق وهو منتف
بالنص وقبيح في بديهة العقل فان من امر عبده المقعد بالعدو وعبده الاعمى بالنظر
يعد سفها خارجا عن الحكمة فكذا هذا وثانيها ان القدرة لو كانت مع الفعل لم يكن
القدرة بكونها علة لوجود الفعل اولى من العكس اذ خروجهما من العدم الى الوجود
معا فلا يكون اضافة وجود احدهما الى الاخر بل اضيف وجودهما جميعا الى غيرهما
وثالثها ان الكافر لو لم يكن معه قدرة الايمان لكان معذورا ولم يكن تعذيبه عدلا
اذ لا عذر في الشاهد اعظم من ان يقول العبد لمولاه لم تعطني كذا فنقول لاني
لم اقدر عليه فكذلك في الغائب قلنا اما الجواب عن النقلي فهو ان المراد منه
الاستطاعة الاولى التي هي سلامة الاسباب وصحة الالات على ان قوله
خذوا ما اتيناكم دليلنا لان الاخذ بالقوة يقتضي وجود القوة وقت الاخذ
لا قبله كالاخذ باليد واما الجواب عن العقلي الاول فاشار المصنف بقوله قلنا
صحة الى اخره لتقريره ان يقال لا نم انها لو لم تسبق لكان الامر محالا قوله لما فيه من تكليف
ما لا يطاق وانما لزم ذلك ان لو كان التكليف متعلقا بالقدرة الثانية وانه ممنوع بل
التكليف يتعلق بالاستطاعة الاولى وهي سلامة الاسباب والالات لان العادة جارية
على ان المكلف لو قصد الفعل عند الاستطاعة الاولى لحصلت القدرة الحقيقية والمضيع
للقدرة الحقيقية لا يكون معذورا ولا يلزم تكليفه ما لا يطاق واما عند عدم سلامة الاسباب
والالات فالتكليف محال وكان العبد معذورا لانه لا يحصل له القدرة عند مباشرة الفعل
فكان ممنوع القدرة اصلا ونظير هذا ان من امر عبده بنحت خشب ثم غاب عن العبد
ثم جاء والخشب غير منحوت فلامه على ترك النحت فقال العبد ان القدوم كان في البيت
وبابه مقفل فلم يمكن من استخراجه والنحت بدونه عذر العبد ولو لم يعذر نسب الى السفه
ولو قال له ان القدوم في البيت ومفتاحه في موضع كذا فاذهب وخذ المفتاح وافتح

الباب

وافتح الباب واخرج القدوم وانحت به ثم غاب السيد ثم حضر فوجد الخشب غير منحوت
فلام العبد فاعتذر بان القدوم في البيت ولم استخرجه ولم اتمكن من نحته بلا قدوم كان للمولى
ان يعاتبه على ترك النحت وان كان لا قدرة له عليه بدون القدوم لانه يمكن من تحصيله وحيث
لم يحصله وبقي على العجز كان ذلك بتضييعه القدرة مع تمكنه من تحصيلها فكذا فيما نحن فيه
اجرى الله تعالى العادة ان من كانت له اعضاء صحيحة والات سليمة لو قصد فعلا اعطاه
قدرة الفعل وانما لم يعطه قدرة ذلك الفعل لاعراضه عنه فكان مضيعا للقدرة وهذا الجواب
بعينه جواب عن الثالث واجيب عن الثاني بان السواد مع اتصاف المحل بكونه اسود وكذا الحركة
مع المتحرك والموت مع الميت والحيوة مع الحي وكلا يوجدان معا ولا يخفى العلة والمعلول يعرف
ببديهة العقل حصول احدهما بالاخر وحقيقة الكلام ان العلة في هذه الفصول لو تقدمت لانعدمت
وقت حصول المعلول وحصوله بعلة معدومة غير متصور فلا بد من حصولهما معا فكذا فيما نحن
فيه وقوله عليه ان القدرة الى اخره اشارة الى جواب اخر عن الاستدلال العقلي الاول على سبيل
الاستدلال لكن على التنزل عن قوله صحة التكليف يعتمد سلامة الاسباب تقريره ان يقال ولئن
سلمنا ان صحة التكليف تتعلق على القدرة الحقيقية دون سلامة الاسباب لكن لا نسلم
انه يلزم تكليف العاجز على تقدير ان يكون القدرة مقارنة للفعل لان القدرة التي خلقها
الله تعالى عند مباشرة العبد الفعل يصلح لان يصرفها العبد الى ضد ذلك الفعل على سبيل
البدل لا على سبيل الاجتماع عند ابي حنيفة رح فكان الاستطاعة الاولى كذلك فان الالات
والادوات المعدة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين على سبيل البدل كاللسان
يصلح للصدق والكذب وكذا اليد يصلح لقتل الكفار والجهاد ولسفك دماء المسلمين والسعي
في الارض بالفساد كذلك حقيقة القدرة التي يحصل بها الفعل واذا صلحت القدرة للضدين
كان المباشر لضد المامور به شاغلا القدرة الصالحة لتحصيل المامور به بغيره فلم يكن معذورا
ويكون على كلا التقديرين تكليف قادر لا عاجز فالحاصل ان هذه الشبهة لا ترد على قول من قال
الاستطاعة تصلح للضدين وهو قول ابي حنيفة وانما ترد على قول بعض اصحابنا الا انهم التزموا

لصحة التكليف الاستطاعة الاولى دون الثانية وعلى قول الاشعرية ايضا لانهم يجوزون
تكليف ما لا يطاق ولا يشترطون القدرتين لصحة التكليف والمعتزلة الحقت حقيقة القدرة
بقدرة سلامة الاسباب في اشتراط التقدم هذا ما قالوه وفيه نظر لانه لا نم ان وقت مباشرة
الفعل يصلح للضدين وانما يصلح لذلك ان لو تقدم على الفعل كالاستطاعة الاولى وهو
ممنوع عند اهل السنة وتمثيلهم ايضا بالاستطاعة الاولى غير صحيح لانها سابقة على
الفعل موجودة قبله بخلاف ما نحن فيه فلم يكن نظيرا لها قال فصل افعال العباد
الى اخره اقول واذا فرغنا عن بيان الاستطاعة وتقسيمها ووقت ثبوت كل منها فتجاوزنا
الى الكلام في افعال العباد انها مخلوقة لهم ام لله تعالى فنقول وبالله التوفيق اختلف
في الافعال الاختيارية اي التي تصدر عقيب قصد وعلى وفق ارادته فقال اهل السنة
والجماعة ان افعال العباد وافعال جميع الحيوانات الاختيارية مخلوقة لله
اي موجودة بايجاد الله تعالى وتكوينه لا خالق لها سوى ذات الله تعالى وهو
مذهب جميع الصحابة والتابعين رضي وللعبد دخل فيها على طريق الكسب
لا الايجاد والفرق بين الكسب والايجاد سياتي وهذا وسط بين الجبر
والقدر وهو اقرب الى الحق وقالت المعتزلة الموجد للافعال الاختيارية
للعباد هو العباد وقطعوا ايدي الله تعالى عنها بالكلية فيخرجونها من
العدم الى الوجود ويحدثونها شاء الله تعالى ذلك او لم يشا وهذا المذهب
يسمى بالقدر الا ان اوايلهم كانوا يتحرزون عن اطلاق لفظة التخليق
وتسمية العبد خالقا وكانوا يطابقون جميع المسلمين في قولهم لا خالق
الا الله وكانوا يطلقون لفظة الايجاد والاحداث ويسمون العبد موجدا
ومحدثا والجبائي لما راى معنى الخلق انه ثابت اطلق لفظة الخالق ايضا
وسمى العبد خالقا ولم يبال من مخالفة اجماع الامة مع اقراره بكونه حجة موجبة
للعلم قطعا كالنص وقالت الجبرية وهي الاشاعرة وتابعها كثير من العلماء

ان

ان لا قدرة للعباد بل المؤثر في قدرتها وافعالها انما هو قدرة الله تعالى ولم يثبتوا
لهم قدرة وجعلوها كلها اضطرارية كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة
واضافتها عند هؤلاء الى العباد مجاز لا حقيقة وهذا المذهب يسمى بالجبر و
اتفقوا على ان الافعال الاضطرارية اي التي لا تكون بارادته وقصد كالتنفس
واستمداد الزمن وحركة المرتعش لا تاثير لقدرتنا فيها اصلا والمراد مما ذكره
المصنف هو الافعال الاختيارية دون الاضطرارية بقرينة بيان الاختلاف
قال وتفرع المذهبان الى اخره اقول لما فرغ عن بيان المذاهب شرع
في بيان دليل كل واحد منها واصل كل واحد فنقول التفريع جعل الفرع وهو ما يبتنى
عليه الغير والفرع والاصل من الامور الاضافية والاصل ما يبتنى
عليه غيره اذا عرفت هذا فنقول وتفرع المذهبان اعني مذهب المعتزلة
ومذهب الاشعرية يعني يكونان فرعين ويظهران عن اصل ومقدمة
كاذبة لهما وهو ان دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال لما وجدوا
ذلك في الشاهد محالا والشاهد اصل الغائب فكذا في الغائب ايضا يكون محالا
وانما جعلنا ان دخول مقدور تحت قدرة قادرين محال في الشاهد لان ما كان
مقدورا للقادر لا بد وان يوجد عند ما يدعوه الداعي الى فعله وان لا يوجد عند
ما يصرفه الصارف والمانع عن فعله فلو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين وحصل
الداعي الى الفعل في حق احدهما ووجد الصارف والمانع عن الفعل في حق الاخر
لزم ان يوجد ذلك الفعل نظرا الى الاول وان لا يوجد نظرا الى الثاني فيلزم
اجتماع النقيضين وانه محال فالقول بوجود مقدور تحت قدرة قادرين
ايضا محال ثم اذا تقرر هذا الاصل فبعد ذلك قالت الجبرية لا قدرة للعبد
على الاختراع لما سياتي فلم يبق الا الله تعالى فيكون مخترعها وموجدها هو
الله تعالى فيكون افعال الحيوانات كلها اضطرارية وموجودة بقدرته انه

في ايجاده ضرورة وقالت المعتزلة قدرة العبد على الافعال ثابتة واذا ثبت قدرته على
افعاله فلم يثبت قدرة الله تعالى عليها ضرورة ما قلنا من ان دخول مقدور واحد تحت
قدرة قادرين محال احتجت المعتزلة على ان القدرة ثابتة على الافعال للعباد من حيث
العقل والنقل اما العقل فمن وجوه احدها ما اشار المصنف اليه بقوله ضرورة
الامر بها اي بالافعال وتقريره ان يقال لو لم يكن القدرة على الافعال ثابتة للعباد
لما امر الله تعالى العباد بالافعال لكن اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ظاهر لان تكليف العاجز محال بالاتفاق بين المعتزلة وبيننا وبيان بطلان اللازم
لان الله تعالى امر عباده بالفعل بقوله تعالى وافعلوا الخير وقوله اقيموا الصلاة واتوا
الزكوة وقوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده والامر للعاجز محال وثانيها انه لو كان
الله تعالى خالق افعال العباد لصار امرا ناهيا واعدا موعدا ذاته ولكان هو
المامور المنهي المثاب المعاقب المطيع العاصي ولعاد الحمد والذم على افعال
الخلق اليه اذ الموجد بذلك اولى من المكتسب وليس كذلك وثالثها انا نفرق بالضرورة
بين حركة الصحيح وحركة المرتعش بان الاول متى شاء تحرك ومتى شاء يسكن
دون الثاني وليس المراد بوقوع الفعل بالقدرة سوى ذلك واما النقل فكثيرة
من ان تحصى منها قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين والاستدلال به ان
افعل التفضيل اذا اضيف يجب ان يكون الموصوف مشاركا لما اضيف اليه
في اصل المعنى كقولنا فلان احسن الكاتبين وفلان افضل القوم واصدق
القائلين ولهذا امتنع ان يقال ان الله تعالى اكبر الالهة لاستحالة ثبوت
الالوهية لغيره وهذا دليل على كون غير الله تعالى خالقا ومنها الايات
التي اضيفت الافعال الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب
الى قوله كل امرئ بما كسبت رهين والايات التي علقت الافعال بمشيئة
العباد كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن الى اخره فانه يدل على ان افعال العباد

واقعة بقدرتهم واختيارهم ومنها اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن ادم
ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت
نفسي فانه يدل على كونهم فاعلين لافعالهم والجواب عن الشبه العقلية اما عن الاول
فبالمنع يعني لا نسلم انه لو لم يكن القدرة على الافعال ثابتة للعباد لما امر الله تعالى
العباد بالافعال قوله لان تكليف العاجز محال بالاتفاق قلنا لا نم انه يلزم تكليف
العاجز وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن له قدرة الكسب وهو ممنوع وايضا لا نم امتناع
اجتماع قدرتين على مقدور واحد كما سيأتي واما عن الثانية فبالمنع ايضا اي لا نسلم
ان الله تعالى لو كان خالق افعال العباد لصار امرا ناهيا واعدا موعدا ذاته ولكان
هو المامور المنهي المثاب المعاقب المطيع العاصي وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن للعبد
دخل في فعله اصلا وليس كذلك عندنا بل للعبد دخل وكسب واختيار في فعله
يتعلق الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي والحمد والذم بما هو
فعله وكسبه واما عن الثالثة فلانا سلمنا ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله
لكن مع الاستمداد من تاثير قدرة الله تعالى لان الكل مفتقر في الوجود والبقاء
الى تاثير قدرة الله تعالى وح لا يلزم نفي تاثير قدرة الله تعالى مطلقا واما الجواب
عن الاية الاولى فلان الخلق قد يذكر ويراد به التقدير والتصوير دون الاختراع
والايجاد كقوله تعالى واذ تخلق لكم من الطين كهيئة الطير اي يقدر وكقول الشاعر
ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري فكانت الاية محمولة عليه
دفعا للتناقض عن الايات والدلائل الدالة على ان العبد يكون فاعلا ولا يكون خالقا
والله تعالى هو الخالق وايضا يجوز اطلاق اسم الخالق على العبد وان لم يكن خالقا اذا
انضم الى الخالق كما يطلق اسم العمرين على ابي بكر وعمر وان كان ابو بكر لا يسمى عند
الانفراد عمر وكذا فيما نحن بصدده واما الجواب عن الايات التي اضافت الافعال
الى العباد وعلقت الافعال بمشيئة العباد فبالمعارضة يعني ان ما ذكرتم من

من الآيات الواردة باضافة الافعال الى العباد وتعلقها الى مشيتهم ولئن كانت دالة
على ما ذكرتم لكن معنا ما يدل على ان الافعال غير واقعة بقدرة العباد وغير معلقة
بمشيتهم اما ما يدل على الاول فهو قوله تعالى خالق كل شيء وقوله والله خلقكم وما
تعملون فان هاتين الآيتين تدلان صريحا على ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة
له واما ما يدل على الثاني فهو قوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط
مستقيم فان هذه الآية تدل على انها معلقة على مشية الله تعالى دون مشية العباد
واما الجواب عن الآيات التي دلت على اعتراف الانبياء بذنوبهم فبالمعارضة
ايضا يعني ما ذكرتم من الآيات الواردة على ان الافعال من العباد فعندنا ما ينفيه
من الآية الدالة على ان تلك بخلق الله تعالى ومشيئته وهو قوله تعالى حكاية عن
موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء وقوله تعالى من
يشاء الله يضلله الآية قال ولنا الحاجة اولا استدل المصنف على ان
افعال العباد بخلق الله تعالى وبايجاده بالنقلي والعقلي اما النقلي فمن وجوه ثلثة احدها
قوله تعالى خالق كل شيء ووجه الاستدلال به ان افعال العباد شيء وكل شيء مخلوق الله
ينتج ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى وهو المطلوب اما بيان الصغرى فظاهر
لان افعال العباد موجودة والموجود شيء بالاتفاق واما بيان الكبرى فلقوله تعالى
خالق كل شيء فانه يدل على ان كل شيء مخلوق الله تعالى فان قيل ان افعال العباد
مخصوصة من هذه الآية لانها خرجت مخرج التمدح بدليل السباق وهو قوله
لا اله الا هو والسياق وهو قوله فاعبدوه وبدخول افعال العباد تحتها يزول معنى التمدح
بل يثبت معنى يوجب الذم اذ من جملة افعال العباد ما هو افتراء على الله تعالى ووصف
بما لا يليق بصفاته وشتم له وقتل اوليائه وبسط اليد واللسان في رسله وانبيائه
و المتعرض لشتم نفسه والافتراء عليه سفيه في الشاهد الذي هو دليل
الغايب فعرفنا ان الله تعالى لم يرد بهذه الآية وان خرجت مخرج العموم الا الخصوص

لتحققه ان ذات الله تعالى شيء بالاتفاق بيننا وبينكم وكذا صفاته عند كثير منكم اشياء مع
ان الكل ليس بداخل تحت هذه الآية فكذا المتنازع فيه على ان العام المخصوص لا يوجب
علما قطعيا فلا يصح التمسك به في المسئلة الاعتقادية التي لا توجه لانها لا تثبت الا بدليل
موجب للعلم اجيب عنه بوجه القول بحيث نسلم ان الآية خرجت مخرج التمدح
لكن لا نسلم ان معنى التمدح انما يحصل بما يختص هو تعالى به ولا يشاركه غيره فيه
ولو خص منه المتنازع فيه لزال هذا المعنى لان معنى الآية ح يصير في التقدير خالق
كل شيء هو فعله او حاله وكل شيء ليس بفعل غيره وعندكم يشاركه في هذا المعنى كل ما له
الافعال الاختيارية من البق والبعوض والكلب والخنزير وغيرها لكل ولا تمدح لله تعالى
بما يشاركه فيه كل ما دبت وان كان وضعفه في نفسه واما قوله والمتعرض لشتم نفسه
والافتراء عليه سفيه استدلالا بالشاهد فذلك كلام فاسد للفرق بين الشاهد والغايب
لان الشاهد يلحقه العار والغايب منزه عن ان يلحقه العار فلا يكون الشاهد دليلا للغايب
وايضا بالنسبة الى ذاته تعالى لا يكون شيء ما شتما وافتراء فلا يلزم ما ذكرتم وكذا قوله ان ذات
الله وصفاته مخصوص من هذه الآية فكذا المتنازع فيه كلام فاسد لانا لا نسلم انها
مخصوصة منها لان خروج ما يوجب ظاهر اللفظ بتقضيه اللغة هو التخصيص
دون خروج ما يوجب ظاهر اللفظ ما لا يقتضي ظاهر اللفظ دخوله فيه والله تعالى
ذكر كل شيء ولكن عند ذكر الاشياء لا يفهم دخوله فيه لان المفهوم في المعارف عن مثل هذا
الخطاب ان لا يدخل المتكلم تحت عموم الخطاب حتى يحتاج الى التخصيص كقول الرجل
دخلت الدار وضربت جميع من فيها فانه لا يفهم منه انه ضرب نفسه وان ذكر بلفظ التعميم
وكذا اذا قال الرجل لامرأته طلقي من نسائي من شئت وله اربع نسوة لا يدخل المخاطب
في هذا الخطاب حتى لو طلقت نفسها لا تقع وكذا فيما نحن فيه وحاصل هذا ان دليل
العقل لا يصلح ان يكون مخصصا لان التخصيص لاخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ و
خلاف المعقول لا يمكن ان يتناوله اللفظ ولان التخصيص يكون متأخرا متصلا او منفصلا

الجواب

العام حجة

وهذا سابق هكذا مذكور في شرح البزدوي ومن هذا يعلم الجواب عن قولهم على
ان المخصوص لا يوجب علما قطعيا الى اخره لانا لا نم ان هذه الاية عامة مخصوصة
حتى يلزم ما ذكرتم وثانيها قوله تعالى ايضا والله خلقكم وما تعملون ووجه الاستدلال به
ان ما في قوله وما تعملون مصدرية فيكون معناه والله خلقكم وعملكم كما في قولك
اعجبني ما صنعت اي صنعك وفي قوله تعالى والسماء وما بنيها اي بنائها على احد
الاحتمالين وقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون اي بعملهم ففي هذه الاية دلالة على ان افعال
العباد مخلوقة الله تعالى فان قيل نسلم ان هذه الاية تدل على ان فعل العبد مخلوق الله
تعالى ولكن لا نسلم انها تدل على ان جميع افعالها مخلوقة له لان العمل مهمل كثيرا لم
يكون في قوة الجزئية فلا يلزم قطعا ان يكون كلها مخلوقة لله تعالى فلم تتم مطلوبكم
قلنا نم انه لا لكن تتم مطلوبنا وان دل على ان بعض الافعال مخلوق لله تعالى لعدم
القايل بالفصل فان قيل الاستدلال بهذه الاية انما يصح ان لو كان ما مصدرية
هنا وانه ممنوع لان سياق الاية يدل على ان المراد منه المنحوت والمعمول لا الفعل
وهو قوله تعالى تعبدون ما تنحتون فيكون معنى الاية والله اعلم والله خلقكم و
معمولكم وهي الاصنام المعمولة وهي اجسام اذ هم ما كانوا يعبدون فعلهم الذي
هو النحت بل كانوا يعبدون المنحوت ولا خلاف في كونه مخلوقا لله تعالى فلا يثبت
المتنازع فيه واجيب عنه بانا وان صرفنا الاية الى المعمول وجعلنا كانه قال سبحانه
والله خلقكم ومعمولكم فالاستدلال بالاية باق لان الله تعالى لم يكن خالقا للعمل
لو لم يكن عملهم مخلوقا له لان ذلك الجسم بدون عمل العباد لا يكون معمولا وهو تعالى
اثبت الخلق للمعمول فدل ان العمل الذي صار به الجسم المخلوق معمولا كان مخلوقا
له حتى جعل المعمول مخلوقا له فحاصل الجواب انها ان كانت مصدرية ثبت المرام
وان لم يكن مصدرية ثبت الالزام ايضا فيصح المطلوب على كلا التقديرين وايضا لانا لا نم
انهم ما كانوا يعبدون عملهم الذي هو النحت لانهم ما يعبدون في الحقيقة

الا نحتهم اذ هم ما عبدوا الاصنام وما اعدوها مستحقة للعبادة الا بعد النحت فكانوا عابدين
بنحتهم دون منحوتهم واجاب بعض المتكلمين بان الاية لما احتملت الامرين اعني ان هذه اللفظة
لما كانت يذكر ويراد بها المعمول ويذكر ويراد بها العمل حملت عليهما جميعا فثبت المطلوب
ولكن فيه وهاء لما فيه من جعل اللفظ المشترك مستعملا او عاما ولا عموم للمشترك كما عرف في اصول
الفقه وثالثها ايضا قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون ووجه الاستدلال انه تعالى
تمدح بالخلق في هذه الاية فلو شاركه فيه غيره لانتفت فائدة التمدح اذ لا تمدح بالخلق
بدون الاختصاص به واما العقلي فلان افعال العباد لو كانت بتخليقهم لزم ثبوت المشروط
وهو الخلق بدون الشرط باطل ببديهة العقل فكذا الملزوم وهو الخلق اما بطلان اللازم
فظاهر يعرف لمن له ادنى دربة واما بيان الملازمة فلان علم الخالق بمخلوقه قبل حصوله
شرط قدرة التخليق فلو كان العبد خالقا لشيء من افعاله لزم ان يكون عالما به والحال
ان العبد لا علم له بكيفية الاختراع وبكيفية خروجه من العدم الى الوجود وما خرج
عليه من دقايق المقادير والاحوال اذ لا علم لاحد بعدد ما ينقطع بفعله من اجزاء الهواء و
المكان وبقدر ما يشتغل من الزمان وبقدر ما يفعله من صفتي الحسن والقبح واذا كان العبد خالقا
لشيء لا علم له بذلك الشيء لزم ما ذكرنا من ثبوت المشروط بدون الشرط وانما قلنا ان علم
الخالق بمخلوقه قبل حصوله شرط قدرة التخليق لانه تعالى شرط العلم بالتخليق قبل حصول
المخلوق بقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير ووجه الاستدلال بهذه الاية مع انها نص على انه تعالى خالق
افعال العباد اشارة الى ان كل خالق ينبغي ان يكون عالما بما خلق اما لو فهما فانه تعالى
اخبر انه يعلم ما اسر به العبد في قلبه بقوله انه عليم بذات الصدور اي بضمايرها
قبل ان تترجم الالسنة عنها ويعلم ايضا ما جهر لانه اذا علم ما اسر العبد فكيف لا يعلم
ما تكلم به ثم قال الا يعلم من خلق من فاعل خلق وهو بيان انه هو الخالق لانه جعل
كونه خالقا مقررا لما اخبر من تعلق علمه به كانه قال وهل يتصور ان لا يعلم من خلقه

ولا يرتاب احدٌ في كون الافعال معلومة لله تعالى والله تعالى جعل العلم لازمًا بثبوت
تخليقه له فكان هذا اخبارًا لكونه مخلوقًا له واما الاشارة فلانه اثبت علمه بما اسروا او جهروا
باثبات تخليقه لذلك ولو جاز التخليق ممن لا علم له بما خلق لم يكن اثبات العلم باثبات ما يجوز ثبوته
بدون العلم حكمة كمن يقول لآخر انا عالم بالفقه والكلام ثم يقول الا اعلم انا ذلك وانا ابن البزاز
او يقول انا طويل او قصير او انا عراقي او حجازي والله تعالى متعالى عن ان يثبت علمه بشيء
بناء على ما لا يوجب العلم به ويجوز تعريه عن العلم ويكون في اثباته سفهًا فيصح ما ادعينا
من ثبوت العلم بالمخلوق شرط لثبوت قدرة التخليق او لازم لها فان قيل لا يصح
هذا الاستدلال الا اذا كان من فاعل خلق اما اذا كان مفعولا له والفاعل مضمر هو الله
تعالى فلا يصح الاستدلال بهذه الاية اذ معنى الاية حينئذ الا يعلم الله من خلق القول واسره
وجهره واجاب المصنف في الشرح عنه بقوله ان هذا التاويل فاسد لان الاية وردت
مورد التوعيد كقوله اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير اي الله تعالى عليم باحوالكم اسررتم
او جهرتم بها غير انه خص المضمر بالعلم به ليكون اثباتا بالعلم بغيره ضرورة ثم خرج
قوله الا يعلم من خلق مخرج تقدير العلم بذلك على ما قررنا ولذلك اخرج عقيب
اثبات العلم به كما يقال انه عالم باخلاق فلان ومذاهبه وطرائقه ومراتبه
الا يعلم من صحبه مدة عمره وطول حيوته فاذا كان معنى الاية كما ذكر ثم تصير
قوله الا يعلم من خلق خاليا عن الفايدة جل الله تعالى عن ان يكون لغوا وصف
كلامه قوله ولا علم لنا الى اخره اشارة الى بيان الملازمة الذي مر تقريره
قال ودخول مقدور الى اخره اقول هذا اشارة الى جوابهم عن اصلهم
ومقدمتهم الكاذبة تقريره ان يقال لا نم امتناع دخول مقدور واحد تحت
قدرة قادرين مطلقا وانما يمتنع ذلك ان لو كان دخوله تحت قدرتين من جهة
واحدة ككون كل واحدة منها الاختراع او قدرة الاكتساب اما اذا كان من جهتين
بان يكون احدهما قدرة الاختراع والاخر قدرة الاكتساب فلا نم امتناعه واعتبار

بالشاهد

بالشاهد فاسد لانا ههنا قدرتنا الاكتساب ولانه لا قدرة في الشاهد لاحد على
ما هو خارج عن محل قدرته فلهذا لم يتصور دخول مقدور تحت قدرة قادرين وفي
الغايب ليس كذلك اذ قدرة الله تعالى قوية شاملة على جميع المحال من محل القدرة
وخارج عنه واعتبار الشاهد بالغايب بدون التسوية بينهما فاسد مع وجود دليل
التفرقة اولى ان يكون فاسدًا وحاصل الجواب ان يقال لهم ايش تعنون بقولكم ان
دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال اتعنون دخوله من جهة الاختراع ام
من جهة الاكتساب ام من جهة اكتساب واختراع معا فهذه ثلثة اقسام فان قالوا
من جهة الاختراع فمسلم ولا ننازعهم في هذا وان قالوا من جهة الاكتساب
فكذلك لان فعلا واحدًا لا يكون فعلا لكاسبين وان قالوا من جهة الاكتساب
والاختراع اي يكون احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب فهو عين
النزاع لم قلتم انه ممتنع وقد وقعت المخاصمة فيه فان قيل اذا كان خالق
الافعال هو الله تعالى يكون العبد مضطرًا مجبورا فلا يصح التكليف قلت
لا نم ان العبد يصير بعلم الله تعالى اياها وان كان لا وجه للخروج عن معلوم الله
تعالى لانه تعالى خلق فعله الاختياري فلم يصر ضروريا كما علم فعله الاختياري لم يصر
ضروريا وان كان لا يمكنه الخروج عن معلومه لما ان معلومه انه يفعل باختياره فلو كان
مضطرا لانقلب علمه جهلا لان الباري علم فعل العبد فعلا اختياريا فلو صار
يعلم الله تعالى مضطرا لكان جهلا فكذا لما خلق الله تعالى في العبد الاختيار
والفعل الاختياري فلو صار العبد مضطرا لم يحصل ما خلق كما خلق بل خلاف
ما خلق وبالاضطرار اعلم ان عبارات اصحابنا اختلفت في الفرق
بين الكسب والخلق فقال بعضهم كل ما وقع بالة فهو كسب وما وقع لا بالة فهو
خلق والاسم الفعل اعم منهما وقيل كل مقدور وقع في محل قدرته فهو كسب وما وقع
لا في محل قدرته فهو خلق والفعل اعم منهما وقيل ما وقع المقدور به مع صحة

انفراد القادرية فهو خلق وما وقع مقدوره به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب
واسم الفعل يقع على مطلق ما وقع مقدوره به من غير اختصاص بما يصح الانفراد به او
بما يتعذر الانفرادية والعبد لا يصح انفراده بتحصيل مقدوره على ما قررنا من استحالة
ثبوت قدرة الاختراع له فلم يكن خالقا بل كان مكتسبا والتحقيق انهم لما وجدوا التفرقة بداهة
بين ما نباشر من الافاعيل وبين ما نحسبه من الجمادات علموا ان لنا في افعالنا
اختيارا ما والبرهان القائم على امتناع صدور افعالنا عن قدرتنا واختيارنا
طردهم ومنعهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا كما عرفت من الوجوه
الاول فاردوا ان يجمعوا بينهما فقالوا الافعال واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وكسب العبد
ومعنى الكسب ان العبد اذا صمم العزم على صدور الفعل فانه تعالى يخلق الفعل
فيه والقدرة عليه باجراء العادة فالعبد وان لم يكن موجد الافعال لكنه كالموجد
لها فلذلك جازت الاضافة والتكليف والمدح والذم والوعد والوعيد والقول
بهذا ايضا صعب مشكل لان تصميم العبد ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرة
الله تعالى فلا يكون فيه للعبد مدخل اصلا ولصعوبة مسئلة خلق الاعمال انكر
السلف على المناظرين فيها لانه يؤدي الى دفع التكاليف واستباحتها او
القول بالشرك عصمنا الله تعالى واياكم عن مزال الاقدام في هذا المقام
ما للسي عليه السلام والحق في هذه المسئلة ما قاله صاحب الصحائف من ان للعبد
قدرة واصل ارادته وشعوره والات افعاله وخواصها وسائر قوابلها بقدرة
الله تعالى وارادته فيكون الاثر الصادر عن قدرة العبد وارادته صادرا
عن قدرة الله تعالى وارادته صدور الاثر عن سبب السبب المقتضي لوجوده
وقوة ماثيره وما يحتاج اليه وبقائها لكن بالنظر الى ان الاثر صدر بتاثير
قدرة العبد على وفق ارادته كان الاثر منه فبالنظر الى الاول صح اسناده
الى الله تعالى كما قررناه وبالنظر الى الثاني صح نسبته الى العبد كقوله تعالى جزاء

جزاء بما كانوا يعملون اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها وغير ذلك فاذن تاثير قدرة الله تعالى واختياره حق وتاثير قدرة العبد
ايضا حق وقد تم الاثر بهما لكن قدرة الله تعالى في الايجاد وقدرة العبد في الكسب هذا هو الطريق
الحق في هذا البحث موافقا للعقل ومطابقا للنقل من كتاب الله تعالى وكلام رسوله فمن هذا
القول منقول عن جعفر الصادق واولاده اللوام وصحح هذا ايضا من الامام الاعظم
حجة الاسلام ابي حسين رح قال وثبت بهذا الى اخره اقول ثبت بالبحث المذكور من
ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى وان للعبد قدرة الكسب لا قدرة التخليق ان المتولدات
اي الحاصلات من كسب العبد كالالم الحاصل في المضروب عقيب الضرب والانكسار الحاصل في الزجاج
عقيب الكسر والحركة الحاصلة في الخشب عقيب اعتماد الرجل عليها واشباه ذلك عند
اهل السنة بخلق الله تعالى وايجاده ولا صنع للعبد فيه لا بطريق التخليق ولا بطريق
الاكتساب لا انعدام قدرة الايجاد واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرته والمراد
من المتولدات الحاصلات بواسطة الكسب في هذا المقدر وعلم ان ما قيل اعلم
ان في عبارته تسامحا لان اطلاق المتولد على الاثار التي عقيب الافعال انما سبق لا
المعتزلة حيث يسمونها المتولدة وصاحب كلما ذكرنا قول صاحب الكفاية القول في نفي
التوليد اللهم الا ان يقال ان اطلاقه عليها على زعم الخصم ليس كما ينبغي وايضا ان
تسمية المعتزلة على الاثار التي عقيب الافعال بانها متولدات لا ننافي تسميتنا بانها
كذلك ايضا بالاصطلاح ولا مشاحة فيه واستدل اهل السنة على هذا المطلوب بان
الحادث في المحل عقيب السبب ان كان فعلا لفاعل السبب كالالم مثلا لو كان فعلا لفاعل
السبب وهو الضرب لكان لا يخلو اما ان كانت له على ذلك الالم قدرة او لا فان
لم يكن تعلقت قدرته بذلك الحادث فلا يكون فعلا له ضرورة وان تعلقت قدرته
كان لا يخلو اما ان تعلقت به عين القدرة التي تعلقت بالسبب واما ان تعلقت به
قدرة اخرى فلا وجه الى ان يقال تعلقت به عين هذه القدرة لوجهين احدهما ان تعلق

ان يتعلق قدرة واحدة محدثة بمقدورين متجانسين او متضادين او مختلفين محال اذ كل
قدرة محدثة لا يتعلق الا بمقدور واحد كما ان كل علم محدث عند اكثر اصحابنا لا يتعلق
الا بمعلوم واحد وثانيها ان القدرة على الضرب سابقة على الالم وقوة الوجع سابقة
على موقع السهم والاصابة والجرح والالام والموت وقد مر ان بقاء القدرة المحدثة على
المقدور محال ولا وجه لما يقال بان ذلك المعنى يوجد بقدرة اخرى لانه لو كان
القادر متمكنا من تحصيله بلا تحصيل السبب كما يقدر على تحصيل كل سبب له في حيز قدرته
من غير تقدم سبب وحينئذ يستحيل ذلك لانه لم يقدر عليه بقدرة اخرى على الوجه
فان قيل انا نقول ان الاثر يحصل بقدرة العبد مطلقا ولم يذكر على الوجه الذي
ذكرتم ولم يحتج اليه قلنا وجود مطلق القدرة لا يكفي الا في هذين القسمين واذا ابطل ثبوت
الاثر بهذين القسمين بطل ثبوته بمطلق القدرة وقال اكثر المعتزلة انما تحدث
من هذا الجنس في المحال عقيب اسباب تتعلق بالانسان كلها افعال للانسان وهو
خالقها لا صنع لله تعالى في شيء من ذلك ويسمونها الافعال المتولدة ومعنى التولد
ان يوجب وجود الشيء وجود شيء اخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد
توجب حركة المفتاح فيقولون للفعل الصادر عن الفاعل بلا توسط كحركة
اليد من الانسان انه حصل بالمباشرة وللفعل الصادر بتوسط شيء اخر كحركة
المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة اليد انه حصل منه بالتوليد فكان حركة
السهم وحركاته واصابته الهدف والجرح لزوما حدث فيه من الانجراح والالام
والموت كل ذلك متولد من تحريك الرامي يده بالقوس ونزعه اياها والعبد
خالق كل ذلك ومكتسبه وكذا الانكسار في الاواني والاحراق في الثياب وغير ذلك
واستدلوا على مطلوبهم بان الاثار توجد على وفق ارادة فاعل السبب وقصده
كما يوجد افعاله القائمة به على وفق ارادته وقصده وانه اذا اراد ان يتحرك الجسم
حركة يسيرة دفعه دفعة خفيفة ومتى اراد ان يتحرك حركة قوية دفعه

دفعا قويا وكذلك الحال في الالم وذهاب السهم واشباه ذلك وهذا الدليل من حيث الحقيقة
واما من حيث الحكم فلان فاعل اسبابها يلام عليه ويعاتب ويعذب عليه ويعاقب
فان الانسان يعاتب ويعاقب على جرح الغير وايلامه ولو لم يكن ذلك فعله
لما توجهت عليه اللائمة ولا استحق عليه العقوبة المتلفة اذ استحقاق ذلك واستحقاق
على فعل الغير محال وقد اجيب عنه بانه لا نسلم ان الاثار وقعت على وفق ارادته و
قصده فان الانسان ربما يقصد ان يكون مشيته عن تعب وجرحه غير
سار الى الموت ولا يكون كذلك وربما يكون بالعكس وكذا الكافر باشر الكفر على قصد ان
يكون كفره حسنا ولم يكن على وفق قصده وارادته بل وقعت بارادة الصانع جل
وعلا واجراء العادة انه يفعل ذلك عقيب صنع العبد في حيز قدرته مع جواز
ان لا يخلق بطريق نقض العادة كما قررنا واما الجواب عن قولهم ان المتولدات
والاثار لو كانت باحداث الله لما يلام فعولا لما يلام عليها ويؤاخذ بها لان الله تعالى
لما اجرى العادة بخلق تلك الاثار عند مباشرة الاسباب ومباشرها بقصد
حصولها عند مباشرتها اضيفت الى مباشر اسبابها عرفا وشرعا ونظيره ان
من شق زق انسان حتى سال دهنه يؤاخذ به شرعا وعرفا وان كان السيلان
غير مضاف اليه حقيقة لان الله تعالى لما اجرى العادة بخلق السيلان في الدهن
عقيب شق الزق اضيف الى الشاق عرفا ويؤاخذ به شرعا فكذا هاهنا
وفيه نظر لانه مصادرة على المطلوب اذ شق زق انسان من عين المتنازع فيه
فجعلوا اجزاء الدليل والاصوب ان يقال ان الايلام والعقوبة متعلق بالتسبب
ماحل محل قدرته من الفعل الذي جعله الله تعالى في العادة الجارية واقتصروا
عليه ولم يمثلوا بالمذكور قال وان المقتول ميت باجله الى اخره اقول
هذا عطف على قوله ان المتولدات اي ثبت بما ذكرنا ان العبد المقدور على
الايجاد ولكن المقتول ميت باجله يعني عمره هذا المقدار الذي قتل فيه ان لو

مقطوعا اجله فصل فان قيل الموت ايضا اثر يحصل عقيب الفعل فقلنا وله
قوله ان المتولدات مخلوقة الله تعالى فلم افرده بالذكر اجيب بانه وان كان
كذلك الا انه خالف ساير الاثار اقول في هذا الجواب نظر لانه ان اراد بالمخالفة
المخالفة من حيث انه غيرها لا عينها فيلزم ان يذكر كل واحد من ساير الاثار على حدة
لان كل واحد منها مخالف لغيره بذلك المعنى وان اراد بها من حيث ان مفهومه عدمي و
مفهوم الاثار وجودي يلزم ان يذكر بعض الاثار الذي مفهومه عدمي على حدة
كاللذة مثلا فانها عبارة عن دفع الالم ودفع الالم انتفاء فيكون مفهومها عدميا فيلزم
ان يذكر ايضا على حدة والظاهر ان ذكره على انفراده مستدرك وانما قلنا ان المقتول
ميت باجله لان الله تعالى يخلق شيئا من المعنى المنافي للحيوة وهو مفعول الله تعالى
وليس بفعل للقاتل وهو الموت والقتل فعل القاتل قايم به ليس كالمقتول والقتل
عبارة عن الفعل الذي يوجد في القاتل ويوجد الله تعالى عقيبه ازهاق الروح او
الموت في المحل بطريق اجراء العادة كما ان الكسر عبارة عما يوجد عقيب الفعل
اجزاء جسم صلب الشئ وهو مفعول الله تعالى لا صنع العبد فكذا ازهاق الروح
والموت مفعول الله تعالى لا صنع العبد ولقائل ان يقول الخلق عبارة عن ايجاد
المعدوم او عن اخراج المعدوم من العدم الى الوجود والاماتة عبارة عن اعدام
الموجود فكيف يصدق على الموت انه مخلوق الله تعالى ولذا اول المفسرون
قوله تعالى خلق الموت والحيوة بقدّر ويمكن ان يجاب عنه بان الموت عبارة
عن ازالة الحيوة وذا لا يكون الا بمزيل فالكلام فيه وقال اكثر المعتزلة ان
في المقتول معنيين احدهما من الله تعالى وهو الموت والآخر من العبد وهو
القتل هذا ما قالوا من مذهب المعتزلة وهذا مخالف مذهبهم لان مذهبهم ان
المتولدات كلها حادثة من العبد مخلوقة له ولا صنع لله تعالى فيها كما مر
والموت ايضا من جملة المتولدات فيكون مخلوقا للعبد وههنا صرحوا ان الموت

من الله تعالى فالحاصل من هذا البحث ان المقتول ميت باجله ام لا فعند اهل السنة و
الجماعة انه ميت باجله ولا اجل له غيره وساعدنا ابو الهذيل من جملة المعتزلة في ذلك حتى
قال لو لم يقتل لمات باجله في وقت قبله وكذا الجبائي قال انه لا اجل له الا هذا وقال
الباقون المقتول مقطوع عليه اجله كذا ذكروا لنا ان نستدل من حيث العقل والنقل اما
العقل فلان الله تعالى لما كان عالما انه يقتل جعل قبله اجله ولا يليق به تعالى ان يجعل اجلا
يعلم انه لا يعيش اليه البتة او يجعل اجله احد الامرين كفعل الجهال بالعواقب واما النقل
فقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والحديث المعروف ان الله
يبعث عند تصوير العبد في بطن امه ملكا فيكتب على جبهته رزقه واجله وسعادته
وشقاوته فقوله تعالى والحديث يدلان على ان الاجل غير مقطوع بل هو اجله فان قيل
لو كان المقتول ميتا باجله لم يجب القصاص ولا يجب الضمان اذا كان شاة فذبحها اجيب ان وجوب
القصاص والضمان لارتكابه النهي باكتسابه الفعل الذي اجرى الله تعالى العادة بتخليقه الموت
عقيبه لا على ما وجد في المحل من المعنى المنافي للحيوة على ما مر في مسئلة التوليد قوله الموت
منصوب على انه مفعول يخلق والضمير المجرور في قوله عقيبه رجع الى الفعل والضمير المجرور
في عندهم ضمير المعتزلة قال وانه مريد الى اخره اقول هذا عطف على قوله وان
المقتول ميت باجله وقد سبق الكلام في ان الله تعالى مريد بارادة ازلية وان المشية
والارادة لفظان مترادفان ونحتاج في هذا البحث الى ذكر ما يصح دخوله تحت ارادة الله
تعالى فنقول انه ثبت بما ذكرنا من ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى ولا صنع للعبد فيها
انه تعالى مريد لجميع الكائنات وان كل حادث يحدث بارادة الله تعالى خيرا كان او شرا
حسنا كان او قبيحا جوهرا كان او عرضا طاعة كان او معصية قوله عينا او عرضا طاعة او
معصية منصوب على انه خبر كان المقدر وانما قلنا انه مريد لجميع الكائنات
لان الله تعالى خالق افعال العباد كلها خيرها وشرها كما مر بيانه في بيان خالق
افعال العباد على سبيل الاختيار وكل من اوجدها على سبيل الاختيار فهو

هو مريد لها فيتنج من الشكل الاول انه مريد لجميع الكاينات والحاصل ان هذه المسألة
في الحقيقة عين مسألة خلق الافعال فاذا اثبتنا بالدليل ان الله تعالى خالق
اعمال العباد كلها وانه مختار في فعله غير مضطر كان مريدا في تخليقه اياها
ضرورة ان الايجاد بالاختيار مسبوق بالارادة كما مر فلا حاجة بنا بعد ذلك
الى اقامة الدليل مبتداء ولهذا ان المصنف فرع هذه المسألة للمسألة السابقة
التي هي خلق افعال العباد واحتج اهل الحق بقوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا
الى ان قال ليزدادوا اثما وقد دلت الاية انه اراد منهم ازدياد الاثم حيث املى
لهم اي امهلهم ولم يتنبهم في الحال ليزدادوا اثما واستدل صاحب الطوالع ايضا على
شمول ارادته على جميع الكاينات بانه تعالى علم من الكافر الذي يموت على كفره كابي جهل
مثلا عدم ايمانه لو وقعه فامتنع وجود ايمانه اذ لو جاز وجوده لجاز ان ينقلب علمه تعالى
جهلا واذا امتنع وجود ايمانه فلا تتعلق الارادة بايمانه لاستحالة ارادة الشيء ممن يعلم
استحالته فثبت ان كل ما لا يريده لا يقع فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يقع
فهو مريد له وهو المطلوب قال الا ان الطاعة الى آخره اقول هذا اشارة
الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لو كان كل الكاينات بارادة الله تعالى
لكان الكفر والمعصية ايضا بارادة الله تعالى اذ هما من جملة الكاينات
واذا كان كذلك كان الكافر والعاصي مطيعا بكفره وعصيانه لان الطاعة تحصيل
مراد المطاع لكنهما ليسا بطاعتين فلا يكونان مرادين وتقرير الجواب ان يقال
لا نسلم انهما لو كانا مرادين لزم ان يكون الكافر والعاصي مطيعا بهما قوله لان الطاعة
تحصيل مراد المطاع قلنا لا نسلم بل الطاعة هي موافقة الامر والرضا والمحبة وكل
ذلك غير الارادة والمشية فلا يلزم من كونهما مرادين كون الكافر والعاصي مطيعا
بهما فالحاصل ان كل الكاينات واقعة بارادة الله تعالى ومشيته لكن ما كان
حسنا كالطاعات وفعل الخيرات يتعلق به ايضا امره ورضاه ومحبته

وقضاوه وقدره وما كان قبيحا كالمعاصي والكفر وفعل الشر يتعلق به قضاؤه
وقدره كما يتعلق ارادته ومشيته ولا يتعلق به امره ورضاه ومحبته
بل يتعلق به سخطه وكراهيته لان محبته ورضاه يرجعان الى كون الشيء
عنده مستحسنا وذلك يليق بالطاعات دون المعاصي فلا يلزم ما ذكره
السايل اعلم ان معنى الارادة والمشية ما مر والرضا هو ترك الاعتراض
والمحبة من الله تعالى لعباده ارادة كرامتهم ومن العباد له ارادة طاعته
والامر عبارة عن قول القايل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل والقضاء هو
العلم بجميع الموجودات مجتمعة في العالم العقلي على سبيل الابداع اجمالا والقدر
وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد على ما سبق به
العلم الازلي كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزاينه وما ننزله
الا بقدر معلوم وقد ذكر بعض العلماء ان القدر بمنزلة المعد للكيل والقضاء بمنزلة
الكيل وقد ذكر بعضهم على عكس ذلك والطاعة والمعصية معروفتان فان قيل
لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به لوجوب الرضا بقضاء الله تعالى والتالي باطل
لان الرضا بالكفر كفر فالمقدم مثله اجيب بانا لا نسلم ان الكفر لو كان مرادا لوجب
الرضا به قوله لوجوب الرضا بقضاء الله تعالى قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان
الكفر نفس قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو مقضي والرضا انما يجب بقضاء الله
تعالى دون المقضي عليه فلا نسلم ما ذكرتم فان قيل اذا لم يتعلق امره بما يريد
هل يتعلق بضده ام لا مثلا اذا لم يامر الكافر بالكفر فهل يامره بالايمان ام لا ولا سبيل
الى الثاني لانه يلزم ان يكون فرعون وابو جهل غير مامورين بالايمان ولا
قايل به فاذن كان امرا به فيلزم تكليفهما بما لا يطاق لانه علم عدم ايمانه فيكون
ايمانه ممتنعا محالا اذ لو فرضنا وقوعه يلزم انقلاب العلم جهلا وكل ما يلزم

من وجوه فوجه محال فهو محال فيكون الامر به تكليف ما لا يطاق قلنا لا نم انه تكليف ما لا يطاق
فان ابرهيم عليه السلام مامور بذبح ولده ولذا قال ولده افعل ما تؤمر والله تعالى عالم
بعدم وقوع الذبح ولا يريد ان يوجد ثم كلامه اقول وفي جوابه نظر لان سند
منعه ان ابرهيم عليه السلام مامور بذبح ولده مع العلم بعدم وقوع الذبح ولا يريد
ان يوجد وهو عين النزاع لان للخصم ان يقول ان هذا ايضا تكليف ما لا يطاق لانه امر
بالذبح مع عدم ارادة الذبح فيكون وقوع الذبح محالا فيلزم تكليف ما لا يطاق
فان قيل لا نم انه عليه السلام امر بل راى في المنام انه يذبحه فحسبه امرا ولئن
كان امرا فانما يكون بمقدمات الذبح لا غير قلنا لو لم يكن امرا لما قال ابنه افعل ما تؤمر
وحاشا ان يظن به عليه السلام قصده لذبح ولده من غير امر ظاهر من الله تعالى
ولو كان مامورا بمقدمات الذبح لا غير لما كان ذلك بلاء مبينا وقد قال الله تعالى
ان هذا لهو البلاء المبين وايضا لو لم يكن مامورا بالذبح فلا معنى للفداء بالذبح العظيم
ولئن سلمنا انه ليس بامر لكن لا يصلح ان يكون حينئذ سندا للمنع اذ كلامنا في الامر
والجواب الصحيح انا نختار انه يامره بالايمان قوله يلزم تكليف ما لا يطاق لانه علم عدم
ايمانه فيكون ايمانه ممتنعا محالا الى اخره قلنا ان اردتم بقولكم ان ايمانه ممتنع انه
بالذات فلا نم انه ممتنع بل هو بالذات ممكن فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وان اردتم
انه ممتنع بالغير اي بعلم الله تعالى انه لا يوجد قلنا نسلم لكن لا يلزم منه تكليف
ما لا يطاق ايضا وانما يلزم ذلك ان لو كان ممتنعا لذاته قال وعند الاشعري
الى اخره اقول زعم ابو الحسين الاشعري ان المحبة والرضا بمعنى الارادة
ويعني ان كل موجود كان بعموم الارادة فكل ما اراد وجوده فقد رضي وجوده واحب
وجوده على الوجه الذي اراده وذهبت المعتزلة الى ان الله تعالى يريد من افعال
العباد ما هو خير وطاعة ولا يريد ما هو شر ومعصية واختلفوا في المباحات

في المباحات فمنهم من ذهب الى انه تعالى مريد لها ومنهم من ذهب الى انه غير
مريد لها وينبغي ان يكون هذا على قول البغداديين منهم فانهم يزعمون ان الله تعالى
لا يوصف بالارادة في الحقيقة بل يوصف بها مجازا فقوله انه تعالى اراده ان كان من
افعاله فمعناه انه يفعله او فعله وان كان ذلك من افعال غيره فمعناه انه امره به فلما كان
الارادة عندهم في فعل الغير امرا والمباح ليس بمامور به فلا يكون مرادا فالحاصل
من هذا الخلاف ان عندنا كل ما علم الله تعالى ان يوجد اراد وجوده شرا كان او خيرا قبيحا
كان او حسنا طاعة كان او معصية وكل ما علم انه لا يكون شرا كان او خيرا او غير ذلك
فالله تعالى لما علم ان يوجد من فرعون وابي جهل وغيرهما من الكفرة والكفار اراد منهم الكفر
وان نهاهم عنه ولما علم الله لا يوجد منهم الايمان اراد ان لا يوجد منهم الايمان وان امرهم به
وعند المعتزلة ان ما امر الله تعالى به اراد وجوده وان علم انه لا يوجد اصلا فلما كان امر فرعون
بالايمان اراد منه الايمان وان علم انه لا يوجد منه وان ما نهى عنه لم يرد وجوده واراد ان لا يوجد
وان علم وجوده فلما نهى فرعون عن الكفر اراد ان لا يوجد منه الكفر وان علم انه يوجد
فكانت ارادة الله تعالى عندنا موافقة للعلم وعندهم موافقة للامر وعلى هذا يدور الخلاف
اذا ثبت هذا فنقول ان المعتزلة استدلوا على ان الله تعالى ليس بمريد ما هو شر ومعصية
من افعالهم بوجوه بعضها سمعي وبعضها عقلي اما السمعي فما اشار المصنف اليه بقوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد فانه نص على انه تعالى لا يريد الظلم للعباد وعندكم يريد كل ظلم
كان ويكون وهو خلاف ما في الكتاب والكذب على الله تعالى فيما اخبر فان قيل نسلم ان هذه
الاية تدل على انه تعالى لا يريد الظلم لكن لا نسلم انها تدل على انه لا يريد جميع القبائح و
الشرور والعصيان والكفر فلم يتم مطلوبكم اذ دلالتها على عدم ارادة نوع واحد لا يستلزم
دلالتها على عدم ارادة جميع الانواع القبيحة قلنا اذا دلت على انه تعالى لا يريد الظلم
دلت انه لا يريد كل القبائح لعدم القائل بالفصل ويؤكد قوله تعالى الى اخره متعلق بقوله

دون المعصية واشارة الحجة المعتزلة واما العقلية فمن وجوه احدها ان مريد السفه
سفيه ومريد الكفر كافر ومريد المعصية عاصٍ ومريد شتم نفسه وافتراء نفسه سفيه
في الشاهد فكذا في الغايب اذ الشاهد دليل الغايب وثانيها ان العبد لا يمكنه الخروج عما اراده
الله تعالى على ما علم فيصير الكافر مجبورا على كفره ممنوعا عن الايمان ما التي هي ابدم واحكم
من اخذ به في المنع فمن اما ان يقدر على ذلك والقول به تكذيب للكتاب وخروج عن الاجماع
واما ان يعاقب ولا يعذر وهو القول بتكليف ما لا يطاق وانه منتفٍ بالاتفاق والنص لما
سياتي وثالثها ان الكفر غير مامور به اتفاقا واذا لم يكن مامورا به فلا يكون مرادا اذ لو كان
مرادا لكان مامورا به اذ الارادة لا تنفك عن الامر وملزومه بالاستقراء وقد ثبت انه غير
مامور به فلا يكون مرادا وهو من جملة الكاينات فلا يكون الله تعالى مريدا لجميع الكاينات
وهو المطلوب والجواب عن شبهتهم السمعية ما سياتي اما الجواب عن الشبهة العقلية
اما عن الاولى فلانا لا نسلم ان مريد السفه سفيه ومريد الكفر كافر ومريد المعصية
عاصٍ مطلقا بل انما يكون كذلك اذا لم يتعلق لكل واحد منها عاقبة حميدة اما اذا تعلقت
فلا وههنا تعلقت لها عاقبة حميدة وهو تحقق ما علم على ما علم كما انه تعالى علم وقوع
كفر فرعون عليه اللعنة فاراد كفره حتى يكون ارادته موافقة لعلمه ولا ينقلب
علمه جهلا وهو عاقبة حميدة واعتبارهم بالشاهد ايضا باطل اذ لا دليل على التسوية
بين الشاهد والغايب اما قولهم مريد شتم نفسه سفيه فنقول لم لا يكون سفيها ان
لو الحق به عار الشتم على ان كثيرا من اصحابنا رح لا يطلقون انه اراد شتم نفسه
بل يقولون انه اراد ان يكون شتمه من الكافر قبيحا وعن الثانية بانا نعلم يقينا انه ليس
بمجبور وهذا لان الله يريد ان يوجد فعله الاختياري لا الاضطراري فيخرج اختياريا
لا اضطراريا كما اراد وعن الثالثة بانا لا نم ان الكفر لو كان مرادا لكان مامورا به وانما يلزم
ذلك ان لو لم ينفك الامر عن الارادة لكن الامر قد ينفك عنها كامر المختبر مثلا كما اذا طلب

سيد ان عبده يشرب الخمر ويعلو لا يريد ذلك لكونه يريد ان يختبر عبده حتى ينظر هل ياتي
بكلامه لا فيقول اشرب الخمر فانه ح يامر العبد باتيانه ولا يريده واذا جاز انفكاك الامر
عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا وان لم يكن مامورا قال ويتمسك بما روي الى اخره
اقول لما فرغ عن شبهة المعتزلة شرع في استدلال اهل السنة نصرهم الله
واستدل على مطلوبهم بوجوه اما ما روي عن النبي عليه السلام وعن جميع الائمة من الصحابة
والتابعين ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ووجه الاستدلال به ان ما عام يشتمل
كل الكاينات من الطاعات والخيرات والمعاصي والشرور وكل ذلك واقعة بالبداهة
وانه متعلق بمشية الله تعالى بدلالة هذا الحديث فيكون كلها واقعا بارادته تعالى وهو
المطلوب فان قيل لا نسلم ان هذا الحديث يوجب علما قطعيا اذا كان خبرا متواترا
اما اذا كان خبر احاد فلا يوجب علما قطعيا فلا يكون حجة على الخصم قلنا ان كان
خبرا متواترا ثبت المطلوب وان لم يكن خبرا متواترا ثبت المطلوب ايضا لان الامة اجتمعوا
على صحة هذا القول واجماع الامة حجة موجبة للعلم قطعا فان قيل لا نسلم
ان هذا الحديث يدل على ان الكفر والمعاصي بمشية الله تعالى لكن عندنا ما بمعنيه
وهو قول المسلمين ما احب الله تعالى كان وما لم يحبه لم يكن قلنا هذه معارضة
كاسدة اما اولا فلان هذا افتراء على المسلمين اذ لم يسمع هذا من احد واما ثانيا
فلانه لو كان هذا القول صحيحا لم يثبت الكفر والمعاصي اصلا لانها ليست محبوبة
لله تعالى لكن التالي باطل لانا نشاهد بالضرورة انها واقعة في الدنيا فالمقدم مثله
وفي الجواب الاول نظر لان للخصم ان يعارض بالمثل ويقول ان قولكم ما شاء الله كان
الحديث افتراء على الائمة والتابعين بعين ما ذكرتم وبقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ووجه الاستدلال
به انه تعالى جعل شرح الصدر سببا لحصول الايمان وضيق الصدر سببا لحصول
الضلال واخبر انه متى اراد ان يهدي انسانا يشرح صدره ليهتدي ومن اراد اضلاله

جعل صدره ضيقا حرجا لئلا يؤمن ويبقى على الكفر وهذا صريح في انه يريد ضلال العبد وثبت المطلوب ومنها قوله تعالى خبرا عن نوح عليه ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ووجه الاستدلال به انه عليه السلام صرح في انه تعالى يريد اغواء قومه فثبت مطلوبنا وبطل مطلوبهم لانهم يقولون انه تعالى لا يريد اغواهم والنص يثبت ارادة اغوائهم فبطل قولهم فان قيل ان المعتزلة اولوا هذه الاية بان معناها ان نصحي لا ينفع ان كان الله يريد ان يغويكم فهذا يدل على تقدير ارادة الاغواء ولا يلزم من تقدير الشيء وقوعه فلا يلزم انه يريد الاغواء قلنا لو كان الامر كما زعمتم لكان ينبغي ان يكون مراد نوح عليه السلام من هذه الاية بيان ان نصحه لا ينفعهم لا محالة لان فيه تعليق نفي النصح بما استحيل ثبوته فاكيد الاثبات النصح فيكون ما بتاويلهم كذلك لانا انا انه كان لا ينفعهم وانما قال ذلك بايسا من نفع نصحه لهم عند ارادة الله تعالى ان يغويهم فكان ذلك دليلا على فساد تاويلهم فان قيل معنى قوله يريد ان يغويكم يريد ان يحرمكم الثواب كما ذكره الجبائي ثم لا يصلح لان يكون حجة لكم قلنا هذا فاسد لان اهل اللغة لم يعرفوا الاغواء عبارة عن الحرمان والخيبة ومنها قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا وجه الاستدلال به ان معنى الاية والله اعلم لو شاء الله عدم شركهم لكن اشركوا فلم يثبت مشيئته تعالى بعدم شركهم لان انتفاء التالي يستلزم انتفاء المقدم بل يكون مشيئته بشركهم فدلت الاية انه تعالى لا يريد عدم شركهم وعندهم يريد عدم شركهم ومع ذلك اشركوا وفيه تكذيب الله تعالى تعالى الله عن ذلك ومنها قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى كيف يقال لو شاء الله تعالى هدايتهم لجمعهم عليها لكن لا لجمعهم فثبت انه لا يشاء هدايتهم بل شاء عدم هدايتهم وعندهم شاء هدايتهم مع انهم لا يهتدوا وفيه ايضا تكذيب الله تعالى فقس على ذلك اي غير هذا المذكور الذي يدل على مطلوبنا اشارة الى الايات التي وردت على هذا النهج نحو قوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا ولو شئنا

لاتينا كل نفس هداها فان يشأ الله يختم على قلبك والتقرير في هذه الايات كالتقرير فيما سبق واستدلوا ايضا بالمعقول بانه تعالى لو شاء من الكافر الايمان والكافر شاء من نفسه الكفر ثم وقع الكفر دون الايمان لتعطلت ارادة الله تعالى بارادة الكافر وكانت مشيئة الكافر انفذ من مشيئة الله تعالى وكذا مشيئة ابليس انفذ في سلطان الله تعالى من مشيئته تعالى لكون اكثر الخلق كافرين وكذا من اذل الدلائل على ضعف الملك وعجزه ان يوجد في ملكه ما لا يشاء ويشاء فلا يكون ولا يشاء اشياء فيكون على كره منه ووصف الله تعالى بذلك محال وبطل هذا دلالة التمانع ويؤدي الى تصحيح مذهب الثنوية فان قيل ان البحث معلوم من بحث خلق افعال العباد لانه اذا ثبت انه تعالى خالق جميع الافعال فقد ثبت انها كلها بارادته ومشيئته اذ الايجاد بالاختيارية بدون الارادة محال فكان معلوما مما ثبت فلم اورده على الانفراد قلت نعم ان هذا معلوم مما سبق لكن ذكره على الانفراد اقتداء بالسلف اذ السلف تكلموا فيه بطريق الاصالة والمصنف يقتدي بهم في ذلك يؤيده ما قاله المصنف في الشرح ثم هذه المسئلة في الحقيقة عين مسئلة خلق الافعال فثبت بما ثبت تلك فلا حاجة بنا الى اقامة الدليل ابتداء الا ان السلف تكلموا فيه بطريق الاصالة فيقتدى بهم في ذلك قال وما وبل ما تلوا الى اخره اقول هذا اشارة الى الجواب بما احتجت المعتزلة وما اوعدناه من قبل وهو قوله تعالى وما الله يريد الايه تقريره ان يقال لما ثبت بالدليل النقلي والعقلي اللذين لا يدنوهما شائبة الاعتراض على ان الكفر والمعصية واقع بارادة الله تعالى وجب تاويل ما اورده كلامه فنقول قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد دل بان الله لا يريد ان يظلم احدا لا انه لا يريد وقوع الظلم من العباد لان اهل اللغة قالوا اذا قال الرجل لاخر لا اريد ظلما لك كان معناه لا اريد ان تظلم انت واذا قال لا اريد ظلما لك كان معناه لا اريد ان اظلمك ونحن نقول ان الله تعالى لا يريد ان يظلم احدا لان كل ما فعلم عدل على انه وان احتمل معنى بعيد الا انا نعين هذا المعنى الذي ذكرنا من ان المراد منه لا اريد ان [illegible] نزه الله

يكون معنى الاية والله اعلم وما يريد الله ان يظلم عباده فيعذبهم بغير ذنب
ويزيد على قدر ما يستحقون من العذاب ولانا نقول على اصل البغداديين من
المعتزلة ان الله تعالى عندهم لا يوصف بالارادة حقيقة كما مر واذا ذكر ارادته لفعله
فمعناه انه فعل فيكون معنى الاية على زعمهم وما ظلم الله ظلما ونحن نقول بهكذا موجب
القول فلم يكن لهم في الاية حجة فان تمسك بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يدل
على انه تعالى لا يريد الكفر اذ لو اراد لرضي به لان الرضا هو الارادة لكن الاية تدل
على عدم الرضا فيكون دالة على عدم الارادة اجيب عنه بانا لا نم ان الاية تدل على
عدم ارادته الكفر وانما يلزم ذلك ان لو كان الرضا هو الارادة للشيء مطلقا وهو ممنوع
اذ الرضا من الله تعالى ارادته الثواب في حقنا وترك الاعتراض فمعنى قوله ولا يرضى
لعباده الكفر هو انه تعالى لا يريد الثواب للعباد للكفر او لا يترك الاعتراض عن العباد
للكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وفيه نظر فان الكفر منصوب لكونه مفعولا
ليرضى وهو ظاهر وايضا لو كان المراد بالرضا هنا ترك الاعتراض لوجب ان يقول
على عباده اذ صلة الاعتراض هو على دون اللام قال فالحاصل الى اخره اقول يعني
الحاصل مما ذكرنا ان الكفر والمعصية واقع بارادة الله تعالى عندنا خلافا لهم ان الارادة
تلازم الامر عندهم اي عند المعتزلة اي كل ما هو مامور فهو مراد وينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمراد فهو ليس بمامور وح ينعكس بالعكس
المستوي الى قولنا كل ما ليس بمامور فهو ليس بمراد فنقول ان الكفر والمعصية
ليسا مامورين بالاتفاق وكل ما ليس بمامور فهو ليس بمراد ينتج ان الكفر والمعصية
ليسا مرادين قلنا هذا باطل لانا لا نم ان الارادة تلازم الامر لانه لو كان كذلك
لما انفك الامر عن الارادة لكن التالي باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فلامتناع
انفكاك الملزوم عن اللازم واما بيان بطلان التالي فلما مر من امر المختبر كما اذا
ظن زيد ان عبده يشرب وهو لا يريد ذلك ان لا يختبر عبده حتى ينظر هل

بيانه

باتي بذلك ام لا فيقول له اشرب الخمر فانه ح يامر العبد باتيانه ولا يريد ولان ابرهيم
عليه السلام مامور بذبح الولد وليس ذبحه مراد الله تعالى فاذا جاز انفكاك
الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا وان لم يكن مامورا وايضا لا نم ان قولنا
كل ما ليس بمراد فهو ليس بمامور ينعكس الى قولنا كل ما ليس بمامور فهو ليس بمراد
لان الموجبة الكلية ينعكس الى الموجبة الجزئية ولا ينعكس كلية والموجبة الجزئية
الكبرى في الشكل الاول لا ينتج فلا يثبت مطلوبهم قيل هذا تقرير ما في
المتن وما يفهم من شرحه وفيه بحث لان ما نقل عنهم يخالف ما نقل غيره عنهم
كان صاحب الطوالع قال احتجت المعتزلة بان الكفر غير مامور به فلا يكون مرادا
اذ الارادة اما مدلول الامر او ملزومه وتقرير كلامهم على هذا ان الكفر غير مامور به
اتفاقا فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا لكان مامورا فجعل الارادة ملزومة
والمصنف لازمة قلت لا تنافي بين قولهما لان كون الارادة ملزومة للامر
لا ينافي كونها لازمة له اذ يجوز ان يكون التلازم بين الطرفين كالانسان والناطق
فان الانسان لازم للناطق وهو ملزوم له وبالعكس فلم لا يجوز هنا كذلك ح
يصح قولهما مع عدم المخالفة في الحقيقة وان احتمل ظاهرا ولئن سلمنا انهما مخالفان
لكن ما قاله المصنف اولى مما قال صاحب الطوالع لان الارادة لو كانت ملزومة
للامر كما قاله صاحب الطوالع لما تحقق الارادة بدون الامر لامتناع تحقق الملزوم
بدون اللازم لكنها متحققة بدونه كما في الحدثان اليومية فانها واقعة بارادة
الله تعالى بالاتفاق بيننا وبين المعتزلة مع انه ليس فيها امر وعندنا اي عند اهل
السنة والجماعة الارادة تلازم الفعل يعني كل ما هو مفعول الله تعالى فهو مراد له
وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمراد فهو ليس بمفعول فح يكون
الكفر والمعصية بارادة الله تعالى لانه مفعول له اذ تحقق الملزوم يستلزم تحقق

اللازم فعلم من هذا ان المعدوم لا يكون مرادا لانه ليس بمفعول كما ظنه بعض
اصحابنا ان المعدوم يتعلق بالارادة لانها لتخصيص احد الجايزين من ما جاز عليه
الوجود والعدم لا يتحقق احدهما الا بالارادة قال وتبتنى عليه مسئلة الهدى والضلال
اقول هذا ايضا فرع مسئلة خلق الافعال يعني تبتنى بثبوت ما ذكرنا من ان افعال العباد
مخلوقة الله تعالى ولا خالق لها سواه مسئلة الهدى والاضلال يعني من قال
ان الافعال واقعة بخلق الله تعالى كاهل السنة ذهب الى ان الهدى واقعة
ايضا بخلق الله تعالى وفسرها على وجه يناسب مذهبه وهو ان الهدى من الله
خلق فعل الاهتداء في العبد والاهتداء وجدان ما يوصل الى المطلوب وان الاضلال
ايضا واقع بخلق الله تعالى لانه خلق فعل الضلال وهو فقدان ما يوصل الى المطلوب
في العبد فثبت بهذا التفسير انهما مخلوقان لله تعالى ومن قال ان العباد قادرة
على الايجاد والخلق كالمعتزلة ذهب الى ان الهدى ليست بخلق الله تعالى فعل
الاهتداء بل هي من الله تعالى بيان طريق الدين والصواب والاضلال تسمية الله
تعالى العبد ضالا لا يقال اضله اي سماه ضالا ومثله قول الكميت فطايفة قد كفروني
بحبكم وطايفة قالوا مسيء ومذنب قوله قد كفروني اي سموني كافرا او حكم الله
تعالى بالضلال عند خلق العبد الضلال في نفسه وربما يقولون مع معنى الاضلال
وجده ضالا يقال ابخلت فلانا اي وجدته بخيلا واجبنته اي وجدته جبانا
قوله تسمية العبد وفيه اضافة المصدر الى المفعول وذكر الفاعل متروك وقوله
الله تعالى اي الاضلال عبارة عن ان يسمي الله تعالى العبد ضالا وقوله وحكمه
يحتمل ان يكون مضافا الى المفعول وذكر الفاعل متروكا والضمير راجعا الى العبد
اي الاضلال عبارة عن ان يحكم الله تعالى العبد بالضلال عند خلقه في نفسه
فان قيل كيف يصح قولهم ان الهدى ليست بخلق الله تعالى وان الاضلال ليس

خلق

بخلق الله تعالى بل قالوا ان الله تعالى اضاف الهداية الى نفسه بقوله تعالى انك
لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء واضاف الاضلال والازاغة
والمد الى ذاته بقوله فيضل الله من يشاء ازاغ الله قلوبهم ويمدهم في طغيانهم
يعمهون واجيب عن طرفهم بان اضافته تعالى الى ذاته باعتبار التسبيب
وقد يضاف الافعال الى مسببها اي الى جاعل السبب للافعال لان السبب الذي
كان به الافعال العباد كان من الله تعالى كالقدرة والالات فلهذا اضاف الافعال
الى مسببها وهو الله تعالى وهذا كاضافة الاشياء الى شروطها التي يوجد
عندها اذ لولا المحبة والتكليف لما وجدت منهم هذه المعاني وانما وجدت
عند التكليف فيضاف اليه وان لم يكن منه فعل كما يضاف زيادة الايمان الى
القران بقوله تعالى فزادتهم ايمانا والاضلال الى الاصنام بقوله انهن اضللن
كثيرا من الناس والشيب الى يوم القيامة بقوله يوما يجعل الولدان شيبا
ونحن نقول انما اقمنا الدلايل على ان الله تعالى خالق افعال العباد كلها كان
هاديا بتخليقه فعل الاهتداء ومضلا بتخليقه فعل الضلال ونؤيد مذهبنا و
نبطل جميع ما ذهبوا اليه من التاويلات بقوله تعالى مخاطبا لنبيه عليه السلام
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ووجه الاستدلال به انه لو كان
الهدى هو البيان كما ذكرتم لما صح النفي عن نبيه عليه السلام لكن التالي باطل فالمقدم
مثله اما بيان الملازمة فلانه عليه السلام بين الطريق لمن احب وابغض واما
بيان بطلان التالي فلان الله تعالى نفى الهداية بقوله انك لا تهدي من احببت
فدلت هذه الاية على ان وراء البيان هداية اخرى وليس ذلك الا ما قلنا ويدل
عليه قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ولو كان المراد من الهداية
الدعوة وبيان الطريق ينبغي ان يقال كل من دعاه الله تعالى الى الايمان وبين له طريق الايمان

فهو مشروح الصدر فيكون كل كافر مشروح الصدر لانه تعالى دعا كله الى الايمان
وبين له طريق الهدى فيحيد قوله تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا كذبا باطلا وهو
كفر قال المصنف في الشرح ثم الهداية قد تضاف الى الرسول والقران بقوله وانك
لتهدي الى صراط مستقيم ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم من حيث التسبيب
لانه لا يمكن حمله على خلق اعمال الاهتداء وكذا الاضلال قد يضاف الى الشيطان والاصنام
بقوله ولاضلنهم رب انهن اضللن كثيرا من الناس بطريق التسبيب لانه لا يمكن
حمله على خلق فعل الضلال فان قيل هذا نزاع لفظي فلا خلاف في الحقيقة قلت
ثم انه نزاع لفظي بل في تفسيرهم الهدى والاضلال بما بيننا باطل لما بينا من انه لو كان
الهدى ما ذكروا لما صح نفيها عن الرسول الى اخره وكذا الكلام في الاضلال لان قوله تعالى و
من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا يدل على ان كل من سماه الله تعالى
ضالا ينبغي ان يجعل صدره ضيقا حرجا ثم ان الله تعالى بين الطريق لكل كافر واذا
لم يسلم بتسميه ضالا لا يكون كل كافر مشروح الصدر لانه تعالى انما سماه ضالا الذي
ذكرتم وضيق صدره لانه اضله وفيه وصف الله تعالى بفعل ما هو محال قال
وثبت ان الاصلح الى اخره اقول هذا ايضا فرع مسئلة خلق الافعال وعطف
على قوله وثبت به مسئلة الهدى اي وثبت بثبوت مسئلة خلق الافعال وكون
الكفر والمعاصي واقعة بخلق الله تعالى ومشيته ان الاصلح او المصلحة اي اعطاء
الاصلح او المصلحة لعباده تعالى ليس بواجب على الله تعالى فقوله ان الاصلح
اشارة الى نفي مذهب جمهور المعتزلة فانهم يقولون ان ما هو الاصلح للعبد واجب
على الله تعالى ان يعطيه وقوله او المصلحة اشارة الى نفي مذهب بشر بن المعتمر
رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه من اصحابه فانهم يقولون ان الله تعالى
لا يجوز ان يفعل بعبده ما هو المفسدة له بل يجب عليه ان يفعل به ما هو المصلحة له

لكن

لكن لا يجب عليه ان يفعل ما هو الاصلح كما هو مذهب جمهورهم فالحاصل ان اهل الحق قالوا
ان في مقدور الله تعالى لطفا لو فعل ذلك بالكفار لامنوا اختيارا ولم يفعل بهم ذلك ولكن
الله تعالى بعدم اعطائهم ذلك بخيلا ولا سفيها ولا جائرا ظالما ولو اعطاهم وفعل
بهم ذلك لكان متفضلا منعما لا مؤديا ما عليه واذا لم يعطهم ذلك فقد منعهم ما ليس الاصلح
لهم وكان اعطاء اياهم ذلك اللطف اصلح من تركه ذلك وايضا يجوزون ان يفعل بالعبد
ما ليس بالمصلحة واعطاء المصلحة ليس بواجب على الله تعالى وقال جمهور المعتزلة ان ليس
في مقدور الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لامنوا ولو كان ذلك في مقدوره ولم يعطهم ذلك لكان
سفيها بخيلا جائرا مانعا حقا مستحقا وغاية ما يقدر الله عليه مما به صلاح الخلق واجب
عليه وفعل بكل عبد مؤمنا او كافرا غاية ما هو في مقدوره من مصلحته كما فعل بالنبي عليه السلام
غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بابي جهل مثله وليس له على النبي عليه السلام انعام ليس
على ذلك على ابي جهل والدليل لاهل الحق من حيث النقل ومن حيث الاجماع ومن حيث العقل
ومن حيث الوجود ومن حيث النقل فقوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها
وقوله ولو شاء لهداكم اجمعين وقوله ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا ووجه
الاستدلال بهذه الايات انه لو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لامنوا لم يكن لهذه
الايات فائدة سوى ادعاء قدرة ومشية ليستا له كفعل الكذوب المتصلف الذي
يتحلى بما ليس فيه ويدعي ما لا يحسن واما من حيث الاجماع فقد اجمع المسلمون واهل
الاديان السماوية قبلهم على الدعاء الله تعالى وطلبا المعونة على الطاعات والعصمة
عن المعاصي وكشف ما بهم من الضر وازالة ما بهم فالحاصل من دعائهم ان الامر لا يخلو
اما ان كان ما سالوا من المعونة والعصمة اتاهم الله به او لم يؤتهم فان كان الاول
فسوالهم سفه بل كفران للنعم اذ السوال انما كان عند ذوي العقول لما لم يكن موجودا
فسال كان الاشتغال بالسوال الحاقا لهذه النعمة الحاصلة بالمعدوم حيث
استغرب بسواله تعالى الله عن ان يامر في كتبه المنزلة عباده المخلصين والابرار

والمرسلين علم ان يشتغلوا بما هو في الحقيقة سفه وكفر لنعمة وان كان الباري لا يعطي اياكم
يجوز ان لا يوتيهم او كان لا يجوز فان كان لا يجوز ان لا يوتيهم بل يجب عليه ذلك على وجه كان يمنعه
ظالما لنا حقنا مستحقا لكان السوال والدعاء في الحقيقة كانهم قالوا لا تظلمنا بمنع حقنا
المستحق عليك ومن ظن ان اهل الدين الحق والانبياء والمرسلين عليهم السلام استجازوا
من انفسهم ان يشتغلوا بمثل هذا الكلام مناجين به ربهم فقد كفر من ساعته وان كان يجوز
له ان لا يوتيهم ذلك فقد بطل مذهبهم لان عندهم رعاية الاصلح واجب وعلى هذا التقدير
لا يكون واجبا بل يكون جائزا واما من حيث العقل فنقول في وجوب الاصلح على الله تعالى
تسفيه الله تعالى في طلب شكرها اذ لا شكر يكون على الافضال دون قضاء الحق
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وفيه ايضا يلزم تناهي قدرة الله تعالى حتى انه لا يقدر
على ان يفعل باحد اصلح مما فعل ولم يبق في مقدوره ولا في خزاين رحمته انفع لهم مما اعطاهم
وايضا يلزم ابطال منته تعالى على عباده بالهداية حيث فعل ما فعل على طريق قضاء
حق واجب عليه ولا منة في هذا فيكون الله تعالى بقوله والله ذو الفضل العظيم
وبقوله بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان متصلفا لانه لا فضل ولا منة في قضاء حق
مستحق عليه واما من حيث الوجود فما اشار المصنف اليه بقوله لانه خلق
الكفر والمعاصي تقريره ان تعالى انا بينا بالدلايل السمعية والعقلية التي لا مدفع لها ولا ريب
فيها ولا اعتراض عليها ان افعال العباد مخلوقة لله ومنها الكفر والمعاصي وهم يتضررون
بها ولا ينتفعون فلم يكن ايجادها مصلحة فضلا عن الاصلح واظهر من هذا انه تعالى
خلق الكافر الفقير فلو كان رعاية الاصلح واجبة للخلق حتى لا يكون معذبا في
الدارين فبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وتمسك المعتزلة بانه لو لم يفعل
ما هو الاصلح للعبد ولم يعطه مع انه لا يتضرر به لو فعل واعطى والعبد ينتفع به
لو اعطي ويتضرر به لو لم يعطه لكان بخيلا غاية البخل وسفيها واشار المصنف
الى بطلان قولهم بقوله وهذا فاسد لان الالوهية تنافي الوجوب عليه تعالى على وجهين

الكلام

احدهما انه لو وجب عليه رعاية الاصلح لوجب بحكم حاكم عليه لامتناع ثبوت
الحكم اعني الوجوب بدون حاكم موجب ضرورة اذ لا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه رعاية
الاصلح وفيه نظر لانه لم لا يجوز ان يكون الموجب نفسه لا غيره وثانيهما انه لو وجب عليه
رعاية الاصلح فان لم يستوجب الذم بتركها لم يتحقق الوجوب اذ الواجب ما يذم تاركه ولئن
استوجب الذم بتركها كان الله تعالى في فعله حدا انه مستكملا بفعل ما وجب عليه وهو محال
اما الجواب عن قولهم بانه لو لم يعطه مع انه لا يتضرر به الى اخره فنقول لا نسلم انه لو لم يعطه
لزم ان يكون بخيلا وسفيها وانما لزم ان لو كان حقا واجبا مستحقا للمحتاج وانه
ممنوع ولان منع الاصلح لا نسلم انه بخل لان منع ما كان منعه حكمة وهو حق المانع لا حق
غيره قبله لن يكون بخلا بل يكون عدلا قال فصل تكليف ما لا يطاق الى اخره اقول انما اورد
المصنف هذا الفصل لفصل خلق افعال العباد لانه مناسب له من حيث ان افعال
العباد لا بد لها من اختيار العبد في الجملة كما قررناه ومن جملة افعاله الطاعات والمعاصي
والله تعالى امر بالطاعات ونهى عن المعاصي فلا بد من ان يكون الامر بالامور الجايزة
حتى يمكن ان يوتي بها ان اتى به يثاب وان لم يات به يعاقب فلهذا ذكر عقيبه اذا عرفت
هذا فنقول اعلم ان علماءنا الحنفية رحمهم الله ومن تبعهم الغزالي والمعتزلة ان تكليف ما لا يطاق
اي تكليف الله تعالى عبدا باتيان شيء لا يطيقه اي لا يقدر على اتيانه غير جايز لان المفهوم
من التكليف هو طلب الفعل من غيره على وجه يستحق المكلف نوع عقوبة بنوع
مخالفة وهذا لا يتصور في العاجز ويويدوا هذا القول بدلايل بعضها عقلي وبعضها نقلي
اما العقلي فمن وجهين احدهما ان تكليف العاجز بالفعل سفه في الشاهد وكذا في الغايب
كتكليف الاعمى بالنظر وتكليف المقعد بالمشي وما يكون سفها لا يجوز نسبته الى الحكيم
جل وعلا وهذا ما قالوا وفيه نظر لانا نسلم ان تكليف العاجز بالفعل سفه في الشاهد لكن
لا نسلم انه في الغايب كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان ملزما حسا واما انه ممنوع وثانيهما
ان فايدة التكليف اما الاداء كما هو مذهب المعتزلة او الابتلاء كما هو مذهبنا وايا ما كان

لا يتصور وفيما لا يطاق اما الاداء فظاهر واما الابتلاء فلانه اذا كان بحال لا يتصور
وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء لانه انما يتحقق في امر لو اتى به يثاب عليه ولو امتنع يعاقب
عليه وهذا لا يتصور الا فيما يتصور ويمكن وجوده لا فيما يمتنع وجوده واما النقلي فقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي طاقتها وهذا صريح في انه لا يجوز تكليف
ما لا يطاق وقوله تعالى الى اخره تعليل لعلمائنا ومتعلق بقوله غير جائز وقد نقل عن لقوله
ابي الحسن الاشعري في بعض اقواله ان تكليف ما لا يطاق جائز عنده عقلا ثم تردد
اصحابه هل ورد الشرع به ام لا فذهب بعضهم الى ان الشرع ورد به واحتجوا عليه
من حيث العقل ومن حيث النقل اما من حيث العقل فمن وجوه احدها انه تعالى كلف ابا جهل
وابا لهب بالايمان مع انه معلوم الله تعالى انهما لا يؤمنان وخلاف معلوم الله تعالى
محال فكان تكليفهما بالايمان تكليفا بالمحال فكان تكليف ما لا يطاق وهو المطلوب وثانيها
ان التكليف تصرف منه في عبيده وهو المالك وله ولاية نافذة على عباده فيجوز
سواء اطاق العبد او لم يطق وثالثها ان امتناع التكليف بما لا يطاق لاجل اما ان كان
استحالته لفائدة او لكونه قبيحا ولا سبيل الى كل واحد منهما فلا سبيل الى امتناع
التكليف بما لا يطاق وانما قلنا انه لا سبيل الى كل واحد منهما اما الاول فلانه يمكن
بتقدير صدور الامر من الله تعالى للعبد بما لا طاقة واما الثاني فلان الاستقباح
في الشاهد انما يثبت لعدم حصول المكلف به وهو الفعل المامور به وذلك متعلق
بغرض المكلف والله سبحانه وتعالى متعال عن ان يعرضه الغرض فلا يمكن تقدير
الاستقباح في حقه واما من حيث النقل فمن وجوه ايضا قوله تعالى ربنا ولا تحملنا
ما لا طاقة لنا به ووجه الاستدلال به انه لو لم يكن التكليف بما لا طاقة للعبد جائزا
لم يكن لهذا الدعاء معنى وفائدة لانه يصير معناه حينئذ لا تفعل بنا ما لا يجوز لك ان تفعل
وثانيها قوله تعالى ايضا انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين مع عدم علمهم بذلك
وثالثها الحديث المشهور بان الله تعالى لامر المصورين باحياء الصور كما روي في الخبر

بقول الله عز وجل للمصورين يوم القيامة احيوا ما خلقتم وذلك مستحيل من العبد ومع
ذلك وقع التكليف به والجواب عن دليل العقل اما عن الاول فقد اجاب بعض الشارحين
بانه تعالى عالم بانه لا يؤمن باختياره مع انه قادر عليه ولا يلزم انقلاب علم الله تعالى
جهلا لان الامر بالفعل ليس ليتحقق المامور به بل ليتبين المعلوم بانه تعالى
لما علم في الازل فرعون مثلا يخالف امره ولا يؤمن باختياره بل يرتكب المنهي فيستحق
بذلك العذاب الاليم والخلود في الجحيم ولا يتحقق هذا بدون الامر والنهي فاقتضت الحكمة
بان يامر بالايمان وينهاه عن الكفر ويريد ان لا يؤمن بل يكفر ليتحقق ما علم كما علم
ونظير هذا في الشاهد عبد لا يطيع مولاه ويخالف امره وهو يريد تعذيبه ويعلم
انه لو عذبه يلومه الناس على ذلك فاراد ان يظهر على الناس استحقاق عبده التعذيب
فانه يامر بحضرتهم يريد ان يعصيه ليتحقق علمه فيه ويظهر عدله في تعذيبه
ويكون به حكيما فكذا هذا فظهر ان هذا الامر للابتلاء والطاعة في حق من علم
منه انه يأتمر ويطيع ولالزام الحجة في حق من علم انه يعصي ويخالف امره تم كلامه
وفيه نظر لان الله تعالى حاكم مطلق فيعذب عباده بالعذاب الاليم ويثيب عباده
مطلقا سواء ورد الامر اولا وسواء ورد النهي اولا فلم يظهر ان هذا الامر لالزام الحجة
في حق من علم انه يعصي ويخالف امره فيه فائدة لانا لا نسلم ذلك وانما يلزم لو كان ان
لو عجز عن الالزام بوجه اخر وانه ممنوع وايضا قياسه بالشاهد غير جائز لان
في الشاهد لو لم يامر المولى عبده عند الناس ويعذبه بدون الامر عند لوم
الناس ولم يظهر عدله في تعذيب عبده فامر عبده لرفع هذه الملامة
عنه واظهار عدله والله تعالى منزه عن ان يلومه احد ويمكن اظهار
عدله بدون الامر والنهي فلا يجوز قياس احدهما بالاخر وايضا افعال الله تعالى
غير معللة وافعال العباد معللة ولا يكون من فعلها مناسبة فلا يجوز
القياس به والجواب الصحيح انا نقول لا نسلم ان الايمان من ابي جهل وابي لهب

محال لو لم وعلم الله تعالى انه لا يومن وخلاف ما هو معلوم الله تعالى محال قلنا لا نسلم ان
المحال ما هو خلاف معلوم الله تعالى بل المحال ما لا يمكن تقدير وجوده في العقل والجايز ما يمكن
تقدير وجوده فيه وعلم الله تعالى بعدم ايمانهما الممكن في ذاته لا يجعله ممتنعا لذاته
ولا يمنع عن ان يكون مقدور قادر لانه انما يقدر وجود الشيء وعدمه بالنظر الى ذاته
لا بالنظر الى علمه تعالى وحاصل الجواب انا نقول على الوجه الكلي ان اردتم بقولكم
ان ايمانهما محال انه محال لذاته فهو ممنوع وان اردتم انه محال لغيره وهو علم الله تعالى فهو
مسلم لكن لا نسلم انه يلزم تكليف ما لا يطاق على هذا التقدير وانما يلزم ذلك ان لو كان
لذاته لان الكلام فيه واما الجواب عن الثاني فلانا نسلم ان التكليف تصرف من الله تعالى
في عبيده وله ولاية نافذة ولكنه حكيم لا يتصور منه التصرف على خلاف قضية
الحكمة فلو جاز تكليف ما لا يطاق وقع تصرف على خلاف قضية الحكمة تعالى الله عن
ذلك وعن الثالث بانا نختار انه في ذاته محال قوله لانه يمكن تقدير صدور الامر من الله تعالى
للعبد بما لا طاقة له قلنا لا نسلم بل هو عين النزاع واما الجواب عن الرابع بالتسليم
فلما سيأتي قال وقوله ربنا الآخر اولى هذا اشارة الى
جواب احتجاج الاشاعرة على ان تكليف ما لا يطاق جائز بالنص من الحديث
كما قررناه وتقرير الجواب عن الاية الاولى وهو قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به ان يقال لا نسلم ان الاية تدل على وقوع تكليف ما لا يطاق بل تدل على تحميل
ما لا يطاق والفرق بينهما ظاهر فان التكليف على الشيء هو طلب الفعل منه
على وجه يستحق المكلف باتيانه الثواب وبامتناعه العقاب والتحميل
عبارة عن ان يلقى على الشيء شيئا اخر ولا يقدر الشيء الاول ان يحمل الثاني
فيموت كما ان يلقي الله تعالى جدارا او جبلا على شخص ولا يطيقه فيكون ذلك تعذيبا
له بعذاب لا طاقة فيموت به فعندنا يجوز التحميل على الوجه الذي قررنا
دون التكليف مع صحة الاستعاذة ويكون لهذا الدعاء فائدة ولا يكون هذه

الاية حجة على مطلوبهم لان اثبات احد الشيئين اللذين لا يكون بينهما ملازمة
لا يستلزم اثبات الآخر فان قيل لم لا يجوز ان يكون معنى الاية هو التكليف دون
التحميل قلنا لو كان معنى الاية التكليف لدلت ان تكليف ما لا يطاق جائز وقوله تعالى
لا يكلف الله الاية دل على انه لا يجوز فيتناقض الاثنان وانه محال فيحمل على المعنى
الثاني لدفع التناقض وللقائل ان يقول اذا جاز التحميل من الله تعالى عندكم على
الوجه الذي بينتم جاز التكليف ايضا اذ ما الفرق بينهما فان التكليف اذا كان سفها
فالتحميل اولى بان يكون لان التحميل من جملة افعال الجائرين في الشاهد فكذا
في الغائب والله تعالى منزه عنه واما الجواب عن الاية الثانية وهو قوله تعالى
انبئوني الاية ان يقال لا نسلم ان هذا الامر لتحقيق تقرير المامور به حتى يلزم تكليف
ما لا يطاق بل هو لاظهار عجز المخاطب واختلف فيه اهل الكلام انه هل يكون
امرا حقيقة ام لا ولا كلام فيه وانما الكلام في تكليف ما لا يطاق ونظير هذا الامر
الذي هو لتعجيز المخاطب لا لتحقيق المامور به امر الله تعالى للمصورين باحياء
الموتى يوم القيامة فانه ليس بتكليف حقيقة بل هو نوع تعذيب فانه يكون في
دار الاخرة وليست هي بدار تكليف بل هي دار الجزاء فيكون الامر بالاحياء تعجيزا
وتعذيبا لهم لا تكليفا فلذا هذا قال فصل الحرام رزق الى اخره اقول
لو ذكر المصنف هذا الفصل عقيب بحث الاجال لكان انسب لانه يناسبه في
ان كل واحد منهما مقدر بتقدير الله تعالى ولا يزاد على ما هو مقدر في ازل الآزال
ولا ينقص ولهذا ذكر صاحب التبصرة وصاحب الهادي هذا البحث عقيب الاجال
وقال صاحب التبصرة وحاصل هذه المسئلة مسئلة الارزاق ومراده من قوله
هذه المسئلة مسئلة الاجال اذا عرفت هذا فنقول قال اهل السنة والجماعة نصرهم الله
على الصواب الحرام رزق وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يتصور

اى لا يمكن ان لا ياكل انسان ما جعل رزقا له وايضا لا يمكن ان ياكل رزقه غيره
او ياكل هو رزق غيره وذهب المعتزلة الى ان الحرام ليس برزق وذهبوا الى انه جائز
ان لا ياكل رزقه وياكل رزق غيره وانما نشاء هذا الخلاف من اصل مختلف فيه
وهو ان الرزق عندنا عبارة عن الغذاء فحح كل ما قدر الله ان يكون غذاء شخص
يمتنع ان يكون غذاء شخص اخر وكما يتغذى الانسان بالحلال يتغذى بالحرام فحح
يكون الحرام ايضا رزقا لانه يتغذى به فى الشاهد ويناسب ما قلنا ما قاله صاحب
التبصرة وهو ان الرزق في اللغة اسم للقوت المقدر ولهذا سمي ما يجرى عليه
السلطان من المرابطين اى الجماعة من الغزاة فى كل شهر شيئا مقدرا من قوته
وقد يستعمل ويراد به الغذاء وعند المعتزلة عبارة عن الملك فحح لا يكون الحرام رزقا
لانه لا يكون ملكا فخص الرزق عندهم بالحلال وعلى مناسب مذهبهم قال
صاحب التبصرة ايضا وقد يستعمل الرزق ويراد به الملك المطلق كما قال الله
تعالى ومما رزقناهم ينفقون اى مما ملكناهم فعندهم الرزق مخصوص بالملك وعندنا
يطلق عليه وعلى غيره من الغذاء والقوت قوله ولو كان عبارة الخ اشارة
الى بطلان مذهبهم تقريره ان يقال لو خصصنا اسم الرزق بالملك كما قالوا لما ثبت
الرزق للدواب ولم ترزق كل الثانى باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان
فلان الملك لم يتصور من الدواب فلا يتصور ان يكون مرزوقة على هذا التقدير
واما بيان بطلان الثانى فلانه يلزم خلف وعد الله وخبره فانه تعالى قال وما من
دابة الا على الله رزقها فحح لا ياكل جميع الدواب غير الانسان رزق الله عندهم فوقع الخلف
فى خبره وهو محال فكان المراد من الرزق ما قلنا لا ما قالوا قال المصنف فى شرحه فان حمل
على الملك لم يكن الحرام رزقا والانسان قد ياكل رزق غيره اى ملك غيره وياكل رزقه
غيره اى ملكه وان حمل على الغذاء كان الحرام رزقا واسم الرزق يقع عليها اذ يصح ان

ان يقال فلان عاش مائة سنة ولم ياكل رزق الله تعالى اذ اكل فى هذه المدة الحرام
قلت تعليله بقوله اذ يصح الى آخره غير مناسب للمقام والاولى ان يذكر هذا ابتداء دليلا
اخر كما ذكره صاحب التبصرة فانه يقول ثم يصح ان يقال فلان عاش الى اخره اللهم
الا ان يقال انه تعليل لمقدر تقديره انه اذا كان اسم الرزق يقع على الملك والغذاء عليهما
كان الحمل عليهما اولى من التخصيص بالملك اذ يصح ان يقال الى اخره وفيه ايضا نظر لانه
مجرد استبعاد لا دليل قطعي والحق فى هذه المسئلة انه لا خلاف فى الحقيقة بل
هو نزاع لفظى ولا مشاحة فى الاصطلاحات غاية ما فى الباب ان اصطلاحهم
يؤدى الى خلف خبر الله تعالى كما مر ولهذا قال الشيخ ابو الحسن الرستغفنى وابو اسحق
الاسفراينى فانهما قالا الخلاف فى هذه المسئلة من حيث العبارة لا غير وهو الصواب
اعلم ان الضمير الغائب الذى هو فى قوله وهو راجع الى الخلاف المقدر المفهوم من
الكلام المتقدم لانه لما ذكر ان الحرام رزق عندنا وليس برزق عندهم علم
بالضرورة ان بين المذهبين خلافا والضمير المجرور فى قوله وفيه راجع الى
المقدر المفهوم ايضا من الكلام السابق وهو كون الرزق عبارة عن الملك او
كون تخصيص الرزق بالملك كما خصصه المعتزلى قال فصل
الايمان الى اخره اقول هذا الفصل مشتمل على ابحاث الايمان
والاسلام وما يتبعهما من العقاب والعفو وغيرهما مما هو مذكور فى
المتن اذا عرفت هذا فنقول الايمان بالله تعالى فرض باتفاق اهل الملة
والكفر به حرام وبينهما تقابل التضاد لما بين رسل الله تعالى لكنهم اختلفوا
فى ان وجوبه بالعقل او بالسمع وايضا اختلفوا فى انه هل يعرف حسن
الايمان والشكر لله تعالى وقبح الكفر بالعقل ام لا فقالت الملحدة والروافض
والمشبهة والخوارج لا يجب شئ بالعقل اصلا ولا يعرف حسن الايمان

وقبح الكفر اصلا بل وجوب الايمان وعرفان حسن الايمان وقبح الكفر لا يحصل الا بالشرع
اي بالسماع من الشارع وقالت المعتزلة العقل يوجب الايمان وشكر المنعم ويعرف
حسنهما ايضا بذاته وتثبت الاحكام على ما تقتضي صلاح الخلق وعند اصحابنا
العقل الة تعرف بها حسن بعض الاشياء لا كلها اما بديهة كحسن انقاذ الغرقى
والهلكى او استدلالا كحسن الكذب النافع فانه لاشتماله على صفة المنفعة حسن
ويعرف بها ايضا قبح بعض الاشياء اما بديهة كقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق
الضار فانه لاشتماله على صفة المضرة قبيح وحسن بعض الاشياء وقبحها لا يعرف
بالعقل اصلا لا بديهة ولا استدلالا كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم
اول شوال فانه لا مجال للعقل في ادراكهما والفرق بيننا وبين المعتزلة انهم
يقولون العقل موجب بذاته مستقل في ايجابه كما يقولون ان العبد موجد لافعاله
وعندنا العقل الة للمعرفة والموجب هو الله تعالى في الحقيقة لكن بواسطة العقل
يعني لا يوجب الله شيئا من الفرائض والواجبات بدون العقل بل بشرط ان يكون
العقل موجودا كما ان الرسول معرف الوجوب لا موجب بل الموجب هو الله تعالى
حقيقة ولكن بواسطة الرسول فكان العقل بمنزلة الرسول في انهما الشرطان للوجوب
عندنا فان العقل سبب يدرك القلب بتامله بتوفيق الله لا ان العقل يوجب
الدرك للقلب بل العقل يدل القلب على معرفة ذات الله تعالى والقلب يدرك ذلك اذا نظر
وتفكر بتوفيق الله تعالى وهذا كالسراج فانه نور يبصر به العين عند النظر لا ان السراج
يوجب رؤية ذلك والدليل على ان العقل لا يهتدي بذاته ولا يوجب بنفسه قوله تعالى
فما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم من شيء اذ كانوا يجحدون بايات الله تعالى
ولا شك ان جحودهم بايات الله بسبب حرمانهم عن اللطف الذي خص الله تعالى به
من صدق باياته واما الدليل على ان العقل حجة في المعارف والواجب فقوله تعالى

تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا والسمع يختص بالمسموعات
والبصر بالمبصرات والفؤاد بالمعقولات مع ان السمع والبصر لا يستغنيان عن العقل
لان السمع يسمع الحق والباطل والبصر يبصرهما ولا يمكن التمييز بينهما الا بالعقل فلو لم يكن العقل
حجة لتعطل السمع والبصر فاذا مدار المعارف بالتحقيق على العقل وكذا قوله تعالى وجعل
لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون وثمرة الخلاف تظهر في الصبي العاقل
فان المعتزلة قالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا فانه يجب عليه طلب الحق والصبي
العاقل مكلف بالايمان عندهم فانه اذا مات ولم يؤمن يعذب عندهم وايضا من لم تبلغه
الدعوة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجود الموجب للايمان وهو العقل
وعندنا لا يجب على الصبي شيء قبل البلوغ لعموم قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن
الصبي حتى يحتلم الحديث وعلى هذا اكثر المشايخ فيكون الصبي العاقل معذورا
عندنا اذا مات بدون التصديق وايضا نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف
بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله
لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة فان عندنا وجوب الايمان بايجاب
الله لكن بشرط العقل والعقل مطلقا ايضا ليس بكاف في الوجوب بل بشرط البلوغ و
حكي عن ابي حنيفة مثل قول المعتزلة فان الحاكم الشهيد ذكر في المنتقى ان ابا حنيفة رح
قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وغيره
وروي ايضا عنه انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم
وعليه كثير من مشايخ العراق حتى قال الشيخ الامام ابو منصور رح في الصبي العاقل
انه يجب معرفة الله تعالى عليه وعلى هذا لا فرق بيننا وبين المعتزلة من حيث الاحكام
بل من حيث ان العقل مستقل في الايجاب عندهم وعندنا لا يستقل وتعريف العقل مامر
في صدر الكتاب وعلى هذا التقدير تفريع المصنف على اصلنا قول ابي حنيفة بقوله حتى
قال ابو حنيفة لا عذر لاحد الى اخره ليس كما ينبغي لان عندنا العقل ليس بموجب بذاته فكيف

يصح لمن يقول لو لم يبعث رسولا لما وجب على الخلق معرفته بعقولهم اللهم الا ان يقال
ان الباء في بعقولهم باء السببية اي معرفته تعالى واجبة بسبب عقولهم والموجب هو الله تعالى
حقيقة ح لا يظهر الفرق بيننا وبين المعتزلة اذ الصبي العاقل غير معذور عندهم لكن انتقد بين
ثمرة الخلاف بيننا وبين الملحدة والروافض انما يظهر في حق من لم يبلغه الدعوة اصلا ونشأ
على شاهق الجبل ولم يؤمن بالله تعالى ومات هل يعذب في ذلك ام لا فعندهم لا يعذب
لانتفاء شرط الوجوب وهو السماع من الشارع وعندنا يعذب لوجود شرط الوجوب
وهو العقل على قول بعض مشايخنا كما قررناه وكذا عند المعتزلة قال وقال
الاشعري الى آخره اقول ذهب الاشعري الى انه لا يجب الايمان ولا يجب شيء
غيره بالعقل ولا يحرم شيء ايضا بالعقل ولكن يجوز ان يعرف حسن بعض الاشياء
وقبحه فعنده جميع الاحكام المتعلقة بالتكليف كالصلوة والزكوة والحج وغير ذلك
متعلقا من جهة السمع واستدل عليه بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ووجه الاستدلال بالآية انه لو وجب الايمان بالعقل لوجب قبل البعثة لوجود
العقل قبلها ولو وجب قبلها لوجب ان يعاقب بالترك لكن اللازم وهو العقاب قبل
البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فينتفي ملزومه وهو الوجوب
عقلا لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فعلم ان الوجوب لا يثبت الا من الشرع
اجيب بان هذه الآية محمولة على الشرائع وهذا ظاهر ولانا لا نسلم ان العقاب
لازم لترك الوجوب حتى يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لانه يجوز ان يترك الواجب
المامور الواجب والله تعالى عفا عنه ولم يعاقبه بتركه قال والايمان عبارة الى آخره
اقول هذا اشارة الى تعريف الايمان لغة واصطلاحا والاصوب ان يذكره المصنف
اول الفصل لان ماهية الشيء متقدمة على تعليقه المرتبة لان العلم بماهية الشيء
متقدم على العلم بثبوت صفة له ووجوب الايمان صفة له فيكون ماهيته مقدمة
على صفته ثم الايمان في اللغة عبارة عن التصديق كما قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف

وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا واما في الاصطلاح فهو مختلف فيه فقال المحققون
هو تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به فقوله علم بالضرورة مجيئه به ليخرج
ما لا يعلم بالضرورة ان النبي عليه السلام جاء به كالاجتهاديات فلهذا لا يكفر منكر الاجتهاديات
بالاجماع ويقرب من هذا الراي ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الايمان ان يصدق الرسول
عليه السلام فيما جاء من عند الله اذ فيه تصديق بجميع ما يجب به التصديق ففيه الايمان
بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجميع ما يجب الايمان به على التفصيل
فمن صدق فيما جاء به من عند الله فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط
اجراء الاحكام اي لا يلزمه القاضي الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيره لكن بدون
الاقرار على انه مؤمن بالله وبرسوله وملائكته وكتبه وحكي عن مالك والشافعي و
والاوزاعي واهل المدينة واهل الظاهر وجميع ائمة اهل الحديث كاحمد بن حنبل واسحق
بن راهويه ومن المتكلمين منهم عن الحارث بن اسد المحاسبي ان الايمان هو المعرفة
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان ونقل عن علي رضي الله عنه كذلك والاصح
ما قاله المحققون من اصحابنا وهو المروي عن ابي حنيفة لان الايمان عند عرف اهل
اللسان عبارة عن التصديق فحسب كما بينا فعلى هذا الايمان بالله تعالى ورسوله هو
التصديق بالله فيما اخبر على لسان رسوله وانه عمل القلب ولا تعلق له باللسان والاركان
واذا ثبت ان الايمان عبارة عن التصديق عند اهل اللسان فمن جعل اسما لغيره فقد صرف
الاسم عن مفهومه اللغوي الى غير مفهومه ولو جاز هذا لجاز في كل اسم لغوي وفيه سد باب
اللغة وابطالها ورفع الوصول الى الدلائل السمعية وهذا كله باطل فلا يجعل اسما لغيره
ولان النبي عليه السلام فسره لما ساله جبرئيل عن الايمان ما فسره وما اجاب الا بالتصديق
حيث قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر
خيره وشره ولو كان الايمان غير ذلك لكان تفسيره عليه السلام اياه خطأ و
ليس كذلك ولان ضد الايمان الكفر وهو التكذيب والجحود في الاصطلاح وهما يكونان بالقلب

فكذا ما يضادهما اذ لا تضاد عند تغاير المحلين فيلزم ان يكون محل القلب مثبت لان الايمان
بالقلب دون غيره وبهذه الدلائل بطل قول جهم بن صفوان ان الايمان هو المعرفة لان المعرفة
لا تستلزم التصديق بحقيقة لان اهل الكتاب كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون
ابناءهم بقوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وما كانوا مؤمنين
حيث لم يصدقوا قال الاعمال ليست من الايمان الى اخره اقول لما فرغ عن بيان ماهية الايمان
شرع في بيان بطلان بعض المذاهب الذين يخالفون لنا في تعريفه فقال الاعمال ليست
من الايمان اي الاعمال ليست داخلة في ماهية الايمان ولم يكن جزء مفهومه كما هو مذهب
اهل الحديث فان عندهم الايمان عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل
بالاركان وحكى هذا المذهب عن الشافعي ره والاوزاعي وهذا ليس بصحيح لان الشافعي
قايل بان الفسق لا يخرج المؤمن عن الايمان فح لا يكون الايمان عبارة عن المجموع لانه اذا
كان عبارة عن المجموع فعند فوات بعضها يفوت ذلك المجموع اذ انتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل فوجب ان لا يبقى الايمان وهذا خلاف مذهبه فان مذهبه ان المؤمن
لا يخرج عن الايمان بالفسق ويؤيده ما قال الامام فخر الدين الرازي من ان الاعمال
خارجة عن مسمى الايمان والقايلون بان الاعمال داخلة تحت اسم الايمان اختلفوا فقال
الشافعي الفسق لا يخرج عن الايمان وهذا في غاية الصعوبة واستدل المصنف على ان
الاعمال ليست بداخلة في حقيقة الايمان بوجهين الاول ان الله تعالى عطف الاعمال على
الايمان في مواضع كثيرة لا تحصى منها قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
وقوله يؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وقوله
تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى غير ذلك فلو كانت الاعمال داخلة
فيه لما جاز العطف لان العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه
فيلزم ان يكون الاعمال غير الايمان قوله في غير موضع معناه في غير موضع واحد يعني
لا ينحصر عطفها في موضع واحد بل في مواضع كثيرة لا تحصى وقوله لانها عطفت تتعلق

بقوله ليست من الايمان والضمير راجع الى الاعمال هذا تقرير ما في المتن وفيه بحث
لانه لا نم انه لو كانت الاعمال داخلة في مفهوم الايمان لما جاز العطف قوله لان العطف
يقتضي المغايرة بينهما قلنا نم ولكن يتحقق المغايرة هنا ايضا لان الكل من حيث هو كل يغاير
الجزء من حيث هو جزء بل عطف الجزء على الكل واقع كقوله توضأ فغسل وجهه
وغسل الوجه بعض الوضوء وايضا يجوز عطف الجزء على الكل اذا كان المعطوف مخصوصا
بالفضيلة حتى كان المعطوف المخصوص بين الفضيلة ليس من جنس الكل تنزيلا للتغاير الجزء
في تلك الفضيلة منزلة التغاير في الذات بينهما كقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة
الوسطى عطف الصلوة الوسطى مع انها داخلة في قوله على الصلوات غاية ما في الباب
ان ههنا المعطوف لا يكون افضل من المعطوف عليه و ب ان الايمان شرط صحة الاعمال
لقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ووجه الاستدلال به على ان الايمان شرط
صحة الاعمال ان قوله وهو مؤمن جملة حالية والحال عن الشيء منزلة منزلة شرط ذلك
الشيء كما هو المذكور في اصول الفقه فانه اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ان دخلت الدار
راكبة لم يقع الطلاق ما لم يوجد الدخول في حالة الركوبية واذا ثبت ان الايمان شرط
صحة الاعمال قلنا لا شك ان الشرط يغاير المشروط وخارج عن حقيقته لان شرط الشيء
عبارة عما يتوقف عليه ذلك الشيء خارج عن حقيقته ثبت ان الاعمال غير داخلة في
مفهوم الايمان وهو المطلوب وايضا صحة ايمان الصحابة رضهم قبل شروع الصلوة
والصوم والزكوة والحج وغير ذلك دليل واضح على صحة ما ذهبنا اليه فان قيل
لو لم يكن العمل بالاركان من مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة في
قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه جايز بل واقع فان المفسرين قالوا المراد
بالايمان ههنا الصلوة الى بيت المقدس قيل في جوابه ان معنى قوله وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي ايمانكم الى بيت المقدس فلا يلزم ما ذكرتم وايضا لو كان المراد بالايمان الصلوة
ههنا لكان اطلاق الايمان وارادة الصلوة من قبيل المجاز والاصل عدمه [illegible]

فان حمل الايمان ههنا على الايمان بالصلوة يقتضي الاضمار وهو ايضا خلاف الاصل ولقايل
ان يقول العمل بالاركان داخل في الايمان لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة
افضلها قول لا اله الا الله ويمكن ان يجاب عنه بان الراوي شهد بغفلته حيث شك
فقال بضع وستون او بضع وسبعون اذ لا يظن عليه السلام الشك في ذلك ولئن
سلمنا انه لا يشهد بغفلته لكن هذا خبر الواحد وخبر الواحد لا يوجب علم اليقين
فلا يكون حجة على الخصم قال وقولهم الحاضر اقول هذا اشارة الى بطلان مذهب
الكرامية الايمان فانهم يزعمون ان الايمان هو الاقرار المجرد وليس من شرط كونه ايمانا
وجود التصديق والمعرفة وزعموا ان من اعتقد الكفر بقلبه واقر بلسانه بالصانع و
والكتب والرسل وغير ذلك من اركان الايمان كان مومنا حقا باقراره وكان المنافقون
في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مومنين ومذهبهم باطل لان قوله تعالى ولما يدخل الايمان
في قلوبكم وقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان يدل على ان محل الايمان هو القلب دون
اللسان يؤيده قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين
فانه تعالى نفى الايمان عمن اقر باللسان فلو كان الايمان باللسان لما نفى الله تعالى وليس فليس
وايضا قال الله تعالى في حق المنافقين الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ولو لم
يكن بالقلب ايمان لم يكن لهذا القيد فائدة كمن يقول لاخر لم يؤمن يدك او رجلك وعاتقك
لا يكون في كلام الحكيم الخبير لغو وهذيان قال واعلم ان الكفر في اللغة هو الستر
وانما سمي الكافر كافرا لانه ستر الحق وفي الشرع انكار الشيء وجحود ما علم مجيء الرسول
به بالضرورة ثم لا يكون بين الايمان والكفر واسطة اذا فسر الايمان بالتصديق كما مر
لانه متى تحقق تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه بالضرورة تحقق الايمان ومتى لم يتحقق
هذا سواء كان انكار كل ما علم بالضرورة مجيئه به او بانكار بعضه تحقق الكفر هذا
بالنسبة الى من وصل اليه دعوة النبي عليه السلام اما في حق من لم يصل ينتفي عنه
الايمان والكفر معا لانه ح لا يكون مصدقا ومنكرا وحكمه ما مر اما اذا فسر الايمان

بمجموع الطاعات من التصديق والاقرار والعمل كما هو مذهب المعتزلة فقد تحقق
الواسطة لان من صدق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به وترك بعض الطاعات
لا يكون مومنا لانه ما حصل له مجموع الطاعات ولا كافرا لانه ما انكر شيئا مما جاء به النبي عليه
والمعتزلة سموا هذا القسم منزلة بين المنزلتين وقالت الخوارج من ترك شيئا
من العبادات فهو كافر فعلى هذا لا يكون بين الكفر والايمان واسطة ايضا لان من
اتى بجميع الطاعات فهو مومن ومن اخل بشيء منها فهو كافر قال واذا بدا لك الحاضر
اقول لما فرغ من تحقيق الايمان وبيان بطلان مذهب الخصوم شرع في بيان
انه هل يزيد ام لا وهل ينقص ام لا فنقول اذا ثبت ان الايمان عند المذهب المنصور
هو مجرد تصديق العبد ومجرد التصديق لا يتزايد في نفسه قوله وهو لا يتزايد في
نفسه جملة حالية مبينة لبيان هيئة الفاعل وقوله دل ان الايمان لا يزيد ولا ينقص
جواب لما اذا تقرر هذا فاعلم ان العلماء اختلفوا في ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان
ام لا فمن ذهب الى ان الاعمال غير داخلة في مفهومه بل مجرد التصديق كما هو
مذهبنا ذهب الى انه لا يقبل الزيادة بانضمام الطاعات اليه ولا يقبل النقصان
ايضا بارتكاب المعاصي والتصديق في الحالين على ما كان قبلهما ولان مسماه شيء واحد
وهو الاعتقاد الجازم بما جاء به الرسول فيكون ايمان المتقي والفاسق سواء
ومن ذهب الى ان الاعمال الصالحة داخلة في مفهومه ذهب الى انه يقبل الزيادة
والنقصان بانضمام الطاعات وارتكاب المعاصي هذا ما قالوا والحق ان الايمان
قابل للزيادة والنقصان سواء كان بمعنى الطاعات وهو ظاهر او بمعنى التصديق
لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم والاعتقاد قابل للشدة والضعف
اذ الاعتقاد باجلى البديهيات كقولنا الشيء موجود او لم يكن اقوى الاعتقادات
ثم الاعتقاد بما هو دونه كقولنا الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية و
قولنا الكل اعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين ثم الاعتقاد باجلى النظريات

كوجود الصانع ثم ما هو دونه ككونه واحدا ثم ما هو دونه ككونه تعالى مرئيا وعلى هذا الى الاخر
هكذا ذكره صاحب الصحايف ويؤيده قول الشيخ محي الدين في شرح صحيح مسلم الاظهر
ان نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر ولهذا يكون ايمان الصديقين اقوى
من ايمان غيرهم بحيث لا يعتريهم الشبهة ولا يتزلزل ايمانهم بعارض ولا يزال قلوبهم
منشرحة والايمان مخلوق ونستدل عليه بوجوه ا انه مسبوق بالعدم لان حالة عدم
المومن لا يكون الايمان موجودا وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مخلوق ينتج ان الايمان
مخلوق وب ان الايمان فعل من افعال العباد وكل فعل من افعالها مخلوق لما مر ينتج ان
الايمان مخلوق وج ان الايمان مامور به وكل ما هو مامور به فهو داخل تحت قدرة الله
وكل ما هو داخل تحت قدرته يكون مخلوقا فينتج من القياس المفصول النتايج ان الايمان مخلوق
وهو المطلوب وبيان الصغرى والكبرى في الكل ظاهر فاكتفى والزيادة الواردة الى اخره اقول
هذا اشارة الى جواب سوال مقدر يرد على قوله ان الايمان لا يزيد ولا ينقص تقرير السوال
ان يقال ان ما ذكرتم من انه لا يزيد ولا ينقص غير صحيح لانه منقوض بالزيادة الواردة
فانه تعالى صرح في انه قابل لها حيث قال واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا
ايمانا مع ايمانهم وما زادهم الا ايمانا وتسليما فان هذه الايات دالة على انه قابل للزيادة
والنقصان وتقرير الجواب ان يقال انا بينا ان الايمان عبارة عن التصديق المجرد
وهو لا يتزايد بنفسه فلا نقصان له الا بالعدم ولا زيادة ايضا الا بانضمام مثله فلا زيادة
ايضا بانضمام الطاعات اليه لانها ليست مثله فيحتاج الى تاويل ما ورد بخلافه
نقول ان الزيادة الواردة فما ذكرتم من حيث تجدد الامثال يعني يعدم ما هو موجود
في الزمان الاول ويتجدد مثله في الزمان الثاني وكذا وكذا ويقوم مقامه لا من حيث
لا من حيث انه ينضم اليه زيادة عمل يزداد بواسطته وانما قلنا انه من حيث تجدد
الامثال لان بقاء الايمان لا يتصور ولا يمكن الا بهذا الطريق لانه عرض والعرض
لا يبقى زمانين كما مر في تعريفه فكان بقاؤه بتجدد امثاله كباقي الاعراض هذا ما

ما قيل وفيه نظر لان الزيادة في العرف والاصطلاح يطلق على الحاصل بعد انضمام شيء الى شيء
آخر مع بقاء الشيء الاول وههنا ليس كذلك بل بعدم الشيء الاول ويوجد الشيء الثاني الذي هو مثله
اونقول المراد من الزيادة في الايمان الزيادة من ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلوب
بالاعمال الصالحة اذ الايمان له نور وضياء كما قال تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على
نور من ربه وهذه الثمرة والضياء تتفاوت كزيادة ثمرة الشجرة وزيادة ضياء الشمس
وشعاعها مع تساوي الشجرة في انفسها وحقيقتها ومع عدم زيادة الشمس ونقصانها
في حد ذاتها والحاصل ان الزيادة تكون في عوارض الايمان ولوازمه الخارجة عنه
والزيادة في العوارض لا يستلزم الزيادة في الحقيقة وكلامنا فيها ويحتمل ان يكون
ان يكون المراد من الزيادة من حيث التفصيل في كل حكم وفرض فيتجدد في عصر النبي عليه السلام
فانه ما من يوم الا ويتجدد ويأتي فرض بعد فرض فيومن بكل فرض جاء ويزداد
بالتفصيل مع ايمانه بالجملة وان كان بالجملة في التحقيق ايمان به وهذا التاويل مروي
عن ابن عباس رضي وعن ابي حنيفة رح وقال الامام هذا البحث نزاع لفظي لان المراد بالايمان
ان كان هو التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما ثم ذهب الى التوفيق بين
المذهبين فقال الطاعات مكملة التصديق فكل ما دل على ان الايمان لا يقبل الزيادة
والنقصان يكون مصروفا الى اصل الايمان وما دل على كونه قابلا لهما كان مصروفا الى الكمال
مجازا فح تكون الزيادة الواردة في قوله تعالى مصروفا الى المكملات لا الى حقيقة الايمان فان قيل
ان قوله اليوم اكملت لكم دينكم يدل على ان الدين كان قبل ذلك اليوم ناقصا ويزيد في هذا
اليوم فثبت انه يقبل الزيادة والنقصان اجيب عنه بوجهين احدهما ان معنى قوله اكملت
اظهرت لكم دينكم حتى قدرتم على اظهاره وثانيهما ان يكون تمامه وكماله بان لا يغلب عدوهم
كمن يقتل عدوه من الملوك يقول اليوم تم ملكي وكمل سلطنتي وعزتي فالكل من تمام
التصديق الى آخره اقول لما فرغ من ان الايمان وجب بالالزام بالشرع ومن بيان حقيقته
ومن بيان انه قابل للزيادة ام لا شرع في ابانة الشخص اذا علم الايمان هو انا ان شاء الله

فلا يجوز ايمانه ام لا وانما يسمون هذا التعليق استثناء ولا يعنون به الاستثناء الاصطلاحي
الذي هو عبارة عن اخراج الشيء عن حكم دخل فيه هو وغيره لا نقطا لاخراج فيه اصلا بل يعنون
اللغوي وهو ماخوذ من تثنيت الحبل اذا وضعت احد طرفيه على طرفه الثاني وهذا سمي
استثناء لانه ضوعف الكلام بالتعليق واذا علق الايمان بمشية الله تعالى كان كانه رد
يميل الى مشيته ولهذا سموه استثناء اذا عرفت هذا فنقول ان الشخص اذا اتصف
بالايمان الذي هو التصديق المجرد عندنا كان ذلك الشخص مومنا على الثبات والقطع
فيكون مومنا حقا كما قال الله تعالى اولئك هم المومنون حقا لان الايمان شيء حقيقي معلوم
الحد فاذا حصل هذا الحد كان الذات به مومنا حقيقة وهذا كالقعود والجلوس
والسواد والبياض وغير ذلك لما كانت معاني معلومة الحد متى وجدت حقيقتها كان بالذات
قاعدا جالسا اسود ابيض فكذا ما نحن فيه ولا يجوز ان يعلق الايمان بمشية الله تعالى بقوله
انا مومن ان شاء الله تعالى لان مثل هذا التعليق انما يذكر فيما يشك ثبوته في الحال او في معدوم
على خطر الوجود لا فيما هو ثابت قطعا وههنا ثابت قطعا فلا يعلق ونظير هذا من يقول
انا قائم ان شاء الله حالة القيام وانا قاعد ان شاء الله مع وجود حقيقة القعود
وانا شاب ان شاء الله تعالى حالة الشباب وكل ذلك باطل بالبديهة فكذا هذا لان التصديق
متحقق الثبوت لذلك الشخص فلا وجه لتعليقه فان قيل كل شيء من الايمان وغيرها
لا يتحقق بدون مشيته تعالى فالتصريح به تصريح بما هو الواقع قلنا سلمنا ذلك لكن
ما تقولون على ذلك التقدير لا يجب ان يكون واقعا في الحال وانتم تثبتون الايمان على
ذلك التقدير فلا يلزم منه الاثبات في الواقع والمعتبر ذلك وذهب الشافعي وجماعة
من اصحابه الى ان التعليق بمشية الله جائز وكذا روي عن ابن مسعود رض فانه كان يقول
انا مومن ان شاء الله تعالى وكانوا يقولون لا يحمل هذا التعليق على الشك بل على
التبرك كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين وذكر التعليق للتبرك
ههنا لا للشك لانه على الله تعالى محال فكان للتبرك فكذا ههنا وليس سلمنا انه للشك لكن نحمل

على الشك في المآل لا في الحال لان الايمان المنتفع به هو الباقي عند الموت وكل احد شاك في ذلك
فيسال الله تعالى بقاءه عليه في تلك الحالة واجيب عن قولهم انا نحمل هذا التعليق على التبرك
بان هذا بحسب اللغة حكم بثبوت الايمان على تقدير المشية لا في الوقوع وهذا موجب للشك فان
اردتم عن التبرك هذا المعنى فمعناه انا نشك في ايماننا للتبرك وفساد هذا واضح وان اردتم
غير هذا فلا يكون تبركا لانكم ح ما علقتم الحكم على مشية الله تعالى والتبرك انما يكون في ذلك
واما الجواب عن قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام فبانه جاز ان يكون مسندا الى النبي عليه السلام
او جبرئيل بتقدير قل دل عليه ذلك قوله فعلم ما لم تعلموا اي علم الله تعالى وحاصل الجواب
انا لا نم ان ذكر مشية الله تعالى في قوله لتدخلن المسجد الاية للتبرك قوله لان الشك
على الله تعالى محال قلنا نعم لكنا نقول ان هذا الكلام يجوز ان يكون مستندا الى النبي عليه السلام
او الى جبرئيل عليهما السلام كما قررناه فح يكون ذكر للشك واما الجواب عن قولهم انا نحمل على
الشك في المآل لا في الحال الى اخره فبان الشك في الحال او الاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد
في الحال اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه في الحال يشك في ايمانه في الاستقبال وذلك
ضعف الاعتقاد في الحال على ان الشك في الايمان كيف ما كان يوجب الكفر لاطلاق قوله
عليه السلام من شك في ايمانه فقد كفر واستدل اصحابنا على ان الاستثناء غير جائز
بوجوه أ ان الشك في الحال او الاستقبال يوجب ضعف الاعتقاد في الحال كما مر تقريرها
وذلك غير جائز ب ان الاستثناء يخرج الكلام عن موجبه اذ لو لم يكن كذلك يلزم في
كلام موسى عليه حيث قال مع صاحبه ستجدني ان شاء الله صابرا وما صبر والخلف
على الانبياء غير جائز ولهذا لو قال رجل لامراته انت طالق ان شاء الله لا يقع الطلاق ج
قوله انا مومن ان شاء الله اثبات على التقدير لا في الواقع فلا يلزم الايمان في الواقع كما يقول
انا مومن ان جاء فلان فلا يلزم ايمانه في الواقع قال وان كفر بعد ذلك الى اخره اقول
لما ثبت ان من قام به التصديق يكون مومنا حقا ظهر ان من كفر بعد ذلك وبدل هذا التصديق
نعوذ بالله منه لا يتبين اي لا يظهر لنا المتصف به قبل لم يكن مومنا اي لا يتبين بطلانه

انعدام الايمان وتبدّله بما يضادّه لانه ما كان مومنا قبله وهذا كمن كان قايما في زمان
ثم قعد بعده وتبدّل القيام بالقعود لم يتبيّن انه ما كان قايما قبله بل ظاهر انه كان قايما
في الزمان الاوّل والحال انه ليس بقايم فكذا فيما نحن بصدده ولو لم يكن كذلك لزم
قلب الحقايق فكان ما كان مومنا في ذاته حقيقته كان في علم الله تعالى ايضا مومنا لان
الله تعالى يعلم كل شيء كما هو في الحال وان كان يعلم انه تغيّر عن تلك الحال كما انه يعلم الحيّ
حيّا وان علم انه يموت بعد موته فعلى هذا من كان مومنا في الحال كان وليا لله تعالى انه
سيكفر بعده ومن كان كافرا كان عدوّا لله في الحال وان تغيّر حاله عن ذلك بعده حتى
يصير الكافر مومنا والمومن كافرا وهذا كابليس فانه حال كونه معلّما للملائكة كان مومنا
حقا ووليا لله تعالى وبعد صيرورته لعينا مطرودا لم يظهر انه لم يكن مومنا قبله بل يكون
مومنا ثم صار بعده كافرا عدوّا لله فعلى هذا التقدير فالسعيد قد يشقى يعني يتغيّر
حاله عند الله تعالى من السعادة الى الشقاوة وكذا بالعكس يعني والشقي قد يسعد
اي يتغيّر حاله عند الله تعالى من الشقاوة الى السعادة وعند الاشعري العبرة
للخاتم فمن ختم له بالايمان يكون مومنا ابدا ومن ختم له بالكفر يكون كافرا ابدا فان كان في
علم الله تعالى ان هذا الشخص لمن كان ختمه بالايمان فهو في الحال مومن ولئن كان
مكذّبا بالله ورسوله ساجدا للصنم وان كان في علمه انه يختم له بالكفر نعوذ بالله منه
يكون كافرا وان كان مصدّقا لله تعالى ولرسوله مخلصا اتيا بالعبادات فعنده السعيد
سعيد في الازل والشقي شقي في الازل ولا يتبدّل احدهما الى الآخر واستدل بقوله
عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه وعنده ان ابليس
حين كان معلّما للملك كان كافرا وبقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين ووجه
الاستدلال به ان الله تعالى سمّاه كافرا في الماضي بكفره في المستقبل بل سمّاه كافرا في الازل
قبل وجوده اذ كلامه ازلي فدلّ على ان الكافر كافر في الازل والجواب عن الحديث
بما روي عن عبد الله بن مسعود فانه قال ان خلق احدكم يجمع في بطن امه اربعين ليلة

ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث ملك فيؤمر باربع كلمات
فيكتب اجله وعمله ورزقه وانه شقي او سعيد ثم ينفخ فيه الروح فبهذا ظهر ان المراد
من قوله السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه انه يكتب خاتمة
امره على السعادة او على الشقاوة وهذا لا ينافي ما قلنا واما الجواب عن قوله تعالى
فلامر قوله والسعيد تفريع على قوله وان كفر بعد ذلك الى اخره فالاصوب ان يذكر بالفاء
ليشعر بالتفريع اعلم ان فايدة الخلاف في هذه المسئلة بيننا وبين الاشعري لا تظهر الا ان تعالى
في شدة العذاب وخفته قال وايمان المقلّد صحيح الى اخره اقول هذا عطف على
قوله ان الايمان لا يتزايد وتفريع على قوله واذا ثبت يعني اذا ثبت ان الايمان هو التصديق
دلّ ان الايمان لا يتزايد وان ايمان المقلّد صحيح فح لا بدّ ان يقرا بنصب الايمان و
يؤكّده ما قاله المصنف في الشرح واذا ثبت ان الايمان هو التصديق كان ايمان المقلّد صحيحا
ويجوز ان الواو واو استيناف فكان سايلا تردّد من الكلام المذكور وسال
عن المتكلم ان ايمان المقلّد صحيح ام لا فقال المجيب انه صحيح فح يجوز رفع الايمان
والمقلّد شخص متصف بالتقليد ومعنى التقليد كما مرّ في صدر الكتاب من انه هو قبول
قول الغير بلا اعتقاد فيه فعلى الاوّل يكون قبول قول العامي وقبول المجتهد قول مثله
من غير دليل تقليدا ولا يكون قبول قول الرسول عليه السلام والاجماع تقليدا
لقيام الحجة من المعجز وتصويب قول النبي عليه من الامة وكذا لا يكون قبول العامي
قول المفتي والقاضي قول العدول تقليدا لقيام الحجة وهو كون المفتي عالما بالاحكام
وكون القاضي عالما بالعدالة وعلى الثاني يكون الكل تقليدا اذا عرفت هذا فنقول
اختلف اهل الملة في ان ايمان المقلد صحيح ام لا فذهب بعضهم الى انه صحيح وان
كان عاصيا بترك الاستدلال والنظر المودي الى معرفة قواعد الدين وهو
كفسّاق اهل الملة في جواز مغفرته وتعذيبه بقدر ذنبه ثم عاقبة امره الجنة

لا محالة وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاوزاعي والثوري
وكثير من المتكلمين وبعضهم قال انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين
وهو مذهب المعتزلة وقال ابو هاشم منهم انه كافر لا مؤمن فعندهم انما يحكم
بايمانه اذا عرف ما يجب اعتقاده بالدليل العقلي على وجه يمكنه مجادلة الخصم وحل العقلي
جميع ما يورد عليه من الشبه حتى اذا عجز عن شيء من ذلك لم يحكم بايمانه ومنهم من قال
لا يستحق اسم المؤمن الا بعد عرفان ادلة قواعد الدين سواء احسن العبارة عن
الادلة اي بيّن مرتبها وموجبها او لا وهو مذهب الاشعري وبعض من المتكلمين ولنا
على صحة ما ذهبنا اليه ما قال المصنف من قوله لوجود التصديق يعني به الانفعال
ان ايمان المقلد صحيح لانا قد بيّنا ان الايمان عبارة عن تصديق محمد عليه السلام
بما جاء من عند الله سواء معه دليل او لم يكن وسواء وجد في حالة الغيب او في
حال معاينة العذاب واذا اخبر مخبر عن ذات الله تعالى ووحدانيته وعن جميع
صفاته وعن رسوله وعن جميع ما جاء به الرسول من الفرائض وصدّق المقلد
جميع ذلك صار مؤمنا حقا لوجود حقيقة الايمان والرجل مأمور بالايمان
حقيقةً وقد اتى ما أُمر به لانه عبارة عن التصديق الذي مرّ ذكره وقد وجد منه
التصديق فينال الثواب الموعود اذ الثواب ينال بفضل الله فينال بوعده له
سواء وُجد منه التصديق عن دليل او عن غير دليل فان قيل لو كان الرجل مؤمنا
بمجرد التصديق ومنالا للثواب به لكان الكافرون كلهم مؤمنين ومنالين بالثواب
اذ كلهم يؤمنون عند معاينة العذاب لكن اللازم باطل فالملزوم مثله قلنا نعم انه
يوجد منه حقيقة الايمان عند معاينة العذاب وانهم مؤمنون لكن لا ينالون به ثواب
الايمان لانه حال معاينة العذاب وفي الآخرة لا يكون نافعا بالنص على المعنى انه لا ينال الحقائق
ثواب الايمان ولا يندفع به عنه عقوبة الكفر لكن الايمان موجودٌ بحقيقته اذ

لا يبد

كلامه

لا يتبدّل بالعارض ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله حين سئل عنه ما بال اقوام يقولون
يدخل المؤمن النار لا يدخل النار الا مؤمن فقيل له فالكافر فقال هم المؤمنون يومئذ
كذا ذكره في الفقه الاكبر فقد جعل الكافر في الآخرة مؤمنين لوجود حقيقته
اذ حقيقته هو التصديق ثم استدل المعتزلة على مطلوبهم بوجهين الاول ان الايمان
ادخال في الامان يقال آمنه فآمن واذا كان كذلك يكون داخلا في الامان ان لو عرف
ما اعتقد بالدليل العقلي بحيث يأمن ان يكون مخدوعا فلم يكن التصديق الخالي
عن الدليل ايمانا والثاني ان العلم المحدث نوعان ضروري كالعلم باستحالة
وجود جسم واحد في حالة واحدة في مكانين واستدلالي كالعلم بحدوث العالم
وثبوت الصانع ولا استدلال مع المقلد والعلم بثبوت الصانع ووحدانيته ليس
بضروري فالايمان موقوف عليه والمقلد لا يكون مؤمنا اذ انتفاء الموقوف عليه
يستلزم انتفاء الموقوف فاجيب عن الاول بانا نسلم ان الايمان هو الادخال
في الامان لكن بشرط انه لم يقترن بالخبر ولم يعدّ بكلمة الباء واللام كما اذا قيل
آمن فلان فاذا قيل اخبر فلان بكذا او آمن به او آمن له فلا يراد به الا التصديق
وعن الثاني بانا لا نسلم ان من لم يكن له العلم الاستدلالي بثبوت الصانع وحدوث
العالم لم يكن مؤمنا فان الرسول عليه السلام بعد من آمن وصدّقه في جميع ما جاء به من عند
الله مؤمنا ولا يشتغل بتعليمه الدلائل العقلية في المسائل الاعتقادية مقدار
ما يصير به مستدلا فلو لم يجز الايمان بدون الاستدلال عليه لما صح حكم النبي عليه السلام
بصحة ايمان من صدّقه في جميع ما جاء به من عند الله وليس فليس اعلم ان فائدة
الخلاف في ان ايمان المقلد هل هو صحيح ام لا انما تتحقق في حق من نشأ على
شاهق جبل ولم يخالط الناس ولم تبلغه الدعوة ولم يتفكر في ملكوت السموات
والارض واخبره انسان عما يفترض عليه اعتقاده فصدّقه ذلك الشخص

فما اخبره من غير تفكر وتامل فعند القائلين بصحته انه صحيح وعند القائلين بعدم
صحته لا فاما من نشأ بين المسلمين من اهل القرى والامصار وكان من ذوي النهى وذوي الابصار
وتفكر في السموات والارض آناء الليل واطراف النهار فقد لكل نوع استدلال رشد ولا يكون
داخلا في حد المقلد وان كان لا يهتدي الى العبارة عن دليله ولا يقدر على دفع الشبهة
المعترضة حتى ان واحدا منهم متى عاين من الاهوال والافزاع يصف الله تعالى بكمال
قدرته ونفاذ مشيته فلم يكن فيه خلاف بيننا وبين الاشعري وانما الخلاف فيه بيننا و
بين المعتزلة قال والايمان والاسلام واحد الى آخره اقول من جملة الاعتقادات المتعلقة
بالايمان ان الايمان والاسلام هل هما واحد ام لا اي بمعنى انهما مترادفان كالليث والاسد
ام متغايران متباينان كالانسان والفرس فنقول اختلف الائمة في ان الايمان هو عين
الاسلام او غيره فذهب عامة اهل السنة والجماعة وقوم من المتكلمين الى انهما اسمان
واحد وهما من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن وانما اختلفا
بحسب اللغة اذ الايمان في اللغة هو التصديق والاسلام الانقياد وقيل الاسلام
هو الاخلاص كما قال تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين اي اخلص واستدلوا على
مطلوبهم بوجوه الايمان هو التصديق بالله تعالى والاسلام اما ان يكون ماخوذا من التسليم
وهو تسليم العبد نفسه لله او يكون ماخوذا من الاستسلام وهو الانقياد
وكيفما كان فهو راجع الى ما ذكرنا من تصديقه بالقلب واعتقاده بانه تعالى خالقه فح
يكون كل مؤمن مسلما وكل مسلم مؤمنا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان الايمان هو التصديق
بالله فقط حتى يلزم ما ذكرتم والا لكان كثير من الكفار مؤمنين لتصديقهم بالله تعالى
بل هو تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كما مر واما ثانيا فلانا لا نسلم انه اذا
كان بمعنى الانقياد والخضوع يحقق التصديق لجواز ان يكون الخضوع والانقياد للخوف
من قتل النفس وسبي الاولاد فح لا يكونا متلازمين واما ثالثا فلان صدق كل واحد منهما على

على الآخر لا يوجب الاتحاد بينهما بحسب المفهوم فيجوز ان يكون بينهما مغايرة في المفهوم
مع التلازم بينهما كما في الانسان والناطق فانهما متلازمان مع ان مفهوميهما متغايران وبيانه
لو كانا متغايرين لتصور احدهما بدون الآخر لكن اللازم باطل فالملزوم مثله وفيه ما فيه
وجه ثان ان الايمان هو الدين والدين هو الاسلام ينتج ان الايمان هو الاسلام وهو المطلوب
اما بيان الصغرى فظاهر واما بيان الكبرى فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
فلو كان الدين غير الاسلام لما صدق عليه هو هو لكن اللازم باطل فالملزوم مثله وفيه
بحث لان صدقه عليه لا يوجب اتحادهما في المفهوم كما في الانسان والحيوان فان الحيوان
صادق على الانسان هو هو مع انهما متغايران بحسب المفهوم ولانهما لو كانا متحدين في المعنى لم يكن
الخبر مفيدا فائدة معتادة كقولنا الانسان بشر وكلام الله تعالى منزه عنه وجه ثالث ان الايمان
اسم لتصديق بشهادة العقول والآيات على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر
لا شريك له في ذلك والاسلام هو اسلام المرء نفسه بكليتها واذا كان كذلك كان وجود
احدهما بدون الآخر محالا فلا يتصور ان يأتي المرء بجميع شرائط الايمان ثم لا يكون مسلما او
يأتي بجميع شرائط الاسلام ثم لا يكون مؤمنا وفيه ايضا ما فيه وقال بعض الحشوية واصحاب
الظواهر انهما متغايران وتمسكوا عليه بوجهين احدهما ما اشار المصنف اليه بقوله لقوله تعالى
وهو متعلق بقوله خلافا لاصحاب الظواهر تقريره ان يقال ان الله تعالى نفى الايمان
مع اثبات الاسلام في قوله عز من قائل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ولما يدخل الايمان في قلوبكم فلو كان الايمان عين الاسلام لما صح نفي احدهما مع اثبات الآخر
وللزم التناقض واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة ظاهر وثانيهما قوله عليه السلام
فانه عليه السلام عرف الايمان والاسلام بسؤال جبرئيل عليه السلام في الخبر المشهور
الذي رواه عمر بن الخطاب ان جبرئيل عليه السلام سال عن النبي عليه السلام فقال يا محمد اخبرني عن
الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر
خيره وشره فقال صدقت فقال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله

الا الله ويقيم الصلوة ويؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلاً
قال صدقت ففرق النبي عليه السلام بينهما فعلم انهما متغايران والجواب عن الاول ما سيأتي وعن
الثاني بوجهين أما اولاً فلانا لا نسلم ان جبرئيل عليه السلام سأل في المرة الثالثة عن الاسلام بل سأل عن
احكام الشرايع كما ذكر في بعض الروايات انه سأله عن شرايع الاسلام فاجابه بما اجاب وبعد
ان سلم ان سؤاله في المرة الثانية عن الاسلام لكن يجوز ان يكون المراد منه الشرايع مجازا كما ذكر
الايمان واريد به الصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
كما مر وفيه نظر لان الاصل عدم المجاز كما مر قال لكن الاسلام الحاجز اقول هذا اشارة
الى جواب شبهتهم المتعلقة بالاية تقريره ان يقال ان الاسلام يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين
احدهما لغوي وهو الاستسلام والانقياد وهو المراد من قوله حكاية عن ابرهيم عليه السلام اسلمت
لرب العالمين وعن ابراهيم واسماعيل عليهما السلام ربنا واجعلنا مسلمين لك اي مستسلمين
لامرك في مستقبل العمر ولم يكن معناه واجعلنا مؤمنين لك لانهما لم يزالا كانا مؤمنين
وثانيهما شرعي وهو نفس الايمان الذي هو المراد من قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه والذي اثبته الله تعالى لهؤلاء الاعراب مع نفي الايمان عنهم المعنى
الاول لا الثاني اي اللغوي لا الشرعي فيكون معنى الاية والله اعلم قولوا استسلمنا خوفا
من معرة السيف اذ لو كان منه حقيقة الاسلام والحال ان الاية في حق المنافقين
وكان الاسلام عندهم هو من الامور الظاهرة التي ذكرت في خبر جبرئيل وقد انقاد
النفاق له ونفوه لكان ينبغي ان لا يقبل ايمان المخلص وهذا ظاهر الفساد وقوله دخل
في السلم معناه دخل في السلامة والنجاة والحق ان اثبات التغاير بينهما صعب عظيم
لان كلام الله تعالى وكلام الرسول كل واحد منهما يدل على المغايرة بينهما قال الله تعالى
ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فان العطف يقتضي المغايرة بينهما وقال
النبي عليه السلام في جواب جبرئيل الايمان ان تؤمن بالله الحديث مع انهما موافقان للعقل
لما مر من ان الايمان هو التصديق ضرورة لغة وعرفا والاسلام هو الانقياد والخضوع

غاية ما في الباب انهما متلازمان والتلازم لا يوجب اتحادهما في المعنى كما مر ثم التوفيق
بين المذهبين ان الايمان في ظاهر الشرع انما هو الاقرار وجعلوا الاقرار دلالة على
الاعتقاد قائم مقام الاعتقاد والاسلام ايضا كذلك فمن نظر الى ظاهر الشرع وذهب الى انهما
واحد ومن نظر الى الحقيقة ذهب الى التغاير بينهما والخوض في هذه المسئلة لا طائل تحته
فلهذا اعرضنا عن اطنابها قال ومقترف الكبيرة الى آخره اقول ومن جملة ما يتعلق ببحث
الايمان ان مقترف الكبيرة اي مكتسب الكبيرة والاقتراف الاكتساب يعني مكتسب الذنوب
الكبيرة عندنا ماذا يسمون وان حكمهم في الاخرة ما هو قال اهل الحق ان من اكتسب وكان غير مستحل
لها ولا مستخف بمن نهى عنها بل لغلبة شهوة يفعل ذلك ويرجو الله ان يغفر له ويخاف ان يعذبه
فاسمه مؤمن بقي على ما كان عليه من الايمان ولم يزل عنه ايمانه ولم ينتقص ولا يخرج احد
من الايمان الا من الباب الذي دخل فيه واما حكمه فانه لو مات العاصي من غير توبة فلله
تعالى فيه المشيئة ان شاء عفى عنه بفضله وكرمه او ببركة ما معه من الايمان والحسنات
او بشفاعة بعض الاخيار وان شاء عذبه بقدر ذنبه ثم عاقبة امره الجنة لا محالة ولا خلود في
النار صغيرة كانت الذنوب او كبيرة ولهذا كان ابو حنيفة يسمى مرجئا لتاخيره امر صاحب
الكبيرة الى مشيئة الله تعالى والارجاء هو التاخير وروي عنه انه قيل له ممن اخذت الارجاء
فقال من الملائكة حيث قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا ولا يلعن صاحب الكبيرة لانه مؤمن
ولم يخرج ايمانه عنه ولم ينتقص ايمانه فلم يلعن ومن تاب اي رجع بالاخلاص عن المعاصي
الكبائر لا يستغني عن توبة الصغائر يعني لا بد للصغائر من توبة اخرى على انفرادها فانه
يجوز ان يعاقب الله تعالى بسبب الصغائر والضمير في قوله بها راجع اليها وعند الخوارج
وهم الطائفة التي مر ذكرها ان من عصى الله تعالى فقد كفر وكان اسمه كافرا وحكمه ان يخلد
في النار سواء كان تلك المعصية صغيرة او كبيرة ومنهم من يفرق بين الصغيرة والكبيرة
ويحكم بكفره وخلوده في النار بارتكاب الكبيرة دون الصغيرة وحكى عن نجدة الحنفي
صاحب النجدات من الخوارج ان صاحب الكبيرة لا يخلد بل يعذب لا محالة بقدر ذنبه

ولا يجوز العفو عنه ثم كانت عاقبة احرم دخول الجنة وذهبت المعتزلة
الى ان المعصية ان كانت كبيرة فاسقة فاسق ولا يسمى مومنا ولا كافرا اما انه
ليس مؤمن فلانه ما اتى به بجميع الطاعات فان عنده الايمان عبارة عن مجموع
الطاعات فاذا انتفى بعضه لا يكون مومنا واما انه لا يكون كافرا فلانه مصدق
فيكون لهذا الشخص عندهم منزلة بين المنزلتين والمنزلتان هما الايمان
والكفر فلا يكون شيئا منهما ويكون قسما آخر غيرهما هذا اسمه عندهم واما حكمه
فانه لو مات قبل التوبة خلد في النار ولم ينفعه ايمانه وطاعته وليس في الحكم
عفوه ومغفرته وان كانت صغيرة فهو عندهم ولو اجتنب الكبائر يعفو
مغفرة الصغائر ولا يجوز لله تعالى ان يعذبه على الصغائر وزعمت المرجئة وهم
طايفة يقال لهم مرجئة لان معنى الارجاء اعطاء الرجاء وهذا المعنى مناسب
لمذهبهم فلهذا يسمون مرجئة ان احدا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر
وكما ان الحسنة لا تنفع مع الكفر فالسيئة لا تضر مع الايمان على هذا المذهب
عن مقاتل بن سليمان صاحب التفسير فالحاصل في هذه المسئلة ان الامة اختلفت
اربع فرق فرقة قالوا ان المعصية لا تخرج المؤمن عن ايمانه ولا تخلد ذلك الشخص
في النار اعم من ان يكون من الصغائر او من الكبائر وهو مذهب اهل السنة
وفرقة قالوا بعكس هذا يعني يخرج المؤمن عن ايمانه ويخلد في النار اعم من ان
يكون صغيرة او كبيرة وهو مذهب الخوارج وفرقة يفرق بينهما فقالوا ان
كانت كبيرة تخلد في النار قبل التوبة ان مات وان كانت صغيرة لا يعذب اصلا
وهو مذهب المعتزلة وفرقة يقول لا يضر الذنب اصلا سواء كان صغيرا او كبيرا
مع الايمان فلا يعذب المؤمن اصلا كما لا ينفع الطاعة مع الكفر اصلا وهو مذهب
المرجئة قال والصحيح قولنا الى آخره اقول لما فرغ عن بيان المذاهب الاربعة
على التفصيل شرع في دليل اهل السنة والجماعة واستدل على ان صاحب الكبيرة

مؤمن

الى الاول

مؤمن واقتصر عليه ولم يبين حكمه فنقول استدل اصحابنا بوجوه اما اشار اليه المصنف الله
بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ووجه الاستدلال بهذه
الآية التي هو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا الى قوله ذلك تخفيف من ربكم ورحمة من
ثلثة اوجه احدها انه تعالى ابقى اسم الايمان مع وجوب القصاص الذي هو حكم قتل
العمد الخالي عن الشبهة ولا شك في كونه كبيرة فسمى قاتل النفس عمدا مومنا فلو كان
الشخص خارجا عن الايمان بسبب الكبيرة لما سماه تعالى مومنا لكن اللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة وبيان بطلان التالي ظاهر وثانيها انه تعالى ابقى اسم الاخوة
الثابتة بالايمان بقوله تعالى انما المومنون اخوة بين القاتل واولياء المقتول بقوله
فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف فلو كان خارجا عن ايمانه بسبب الكبيرة لما ابقى
الله تعالى الاخوة بالايمان لان انتفاء العلة او السبب يستلزم انتفاء المعلول والمسبب
لكن اللازم باطل فالملزوم مثله وهذا ايضا ظاهر وثالثها انه تعالى ما اخرج مرتكب
هذه الكبيرة عن استيهال التخفيف والرحمة بقوله ذلك تخفيف من ربكم ورحمة
ولو كان هذا الشخص خارجا عن الايمان بسببه لخرج عن التخفيف والرحمة وبطلان
اللازم يستلزم بطلان الملزوم وحكى هذا الاستدلال بالاية المذكورة من هذه الوجوه
الثلثة على نحو ما بينا عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه وبين ايضا ما قاله المصنف
من قوله وان طايفتان من المومنين اقتتلوا ووجه الاستدلال بها انه تعالى ابقى
اسم الايمان للباغي مع ان احديهما باغية والبغي من جملة الكبائر فلو كان الشخص خارجا
عن الايمان بسبب العصيان الكبيرة لما ابقى الله تعالى اسم الايمان للباغي واللازم باطل
فالملزوم مثله فان قيل هاتان الآيتان تدلان على الصورة الجزئية والصورة
الجزئية لا تثبت المدعى الكلي قلت لا نم ان الصورة الجزئية لا تثبت المدعى
الكلي وانما لم يثبت اذا كان قائلا بالفصل اما اذا لم يكن قائلا بالفصل فيثبت الكلي
وههنا لا قائل بالفصل فيثبت المدعى وفي قوله يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى

فانه تعالى ابقى اسم الايمان لشارب الخمر مع انه من جملة الكبائر فلو كان خارجا عن
الايمان بسببه لما ابقى الله تعالى اسم الايمان وليس فليس ولا يقال لو لم يخرج المؤمن
بفسقه عن الايمان لما جعل الله تعالى الفاسق في مقابلة المؤمن لكنه جعله حيث
قال على سبيل الانكار افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا فدل انه يخرج عن الايمان
بفسقه لان احد القسمين لا يصدق على الاخر لانا نقول ان المقابل هو الفاسق المطلق
وهو كافر والمؤمن ليس بفاسق مطلق بل هو فاسق من وجه وليس بفاسق من وجه فلانه
مصدق في حق التصديق فلا يكون فاسقا مطلقا والدليل على ان المراد بالفاسق في الاية
هو الكافر سياق الكلام وهو قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها
تكذبون فان مكذب النار كافر ولان الايمان هو التصديق وضد التكذيب فما لم يتبدل
التصديق بالتكذيب بقي الذات مؤمنا كان القيام ما لم يتبدل بالقعود بقي الذات
قايما لم يكن الفاسق خارجا عن الايمان ما لم يتبدل التصديق بالتكذيب واذا ثبت
انه لا يخرج عن الايمان بفسقه فنقول ان عاقبة امره الجنة لا محالة لما ورد من الوعد
للمؤمنين بالثواب في دار الاخرة في كثير من الايات منها قوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين الاية وصاحب الكبيرة
مؤمن وقد عمل الصالحات فيدخل في الجنة بحكم هذه الاية وقوله ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات تجري من تحتها الانهار الاية وقوله ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية والتقرير في هذه الاية كالتقرير في الاولى مطلب
هذا ما قيل وفيه نظر لان القائل ان يقول ان هذه الايات دلت على ان المؤمن العامل
الصالحات له جنات ولم يدل على ان المؤمن الفاسق له جنات قوله وصاحب
الكبيرة مؤمن وقد عمل الصالحات قلنا ما تقول في حق رجل مؤمن امضى عمره بالفسق
ولم يعمل عمل الصالحات اصلا فان تمسك بانه عين العمل الصالح قلنا لو كان كذلك لزم

عطف الشيء

عطف الشيء على نفسه على ان اهل السنة استدلوا على ان المغايرة بين الايمان والعمل بمثل
هذا العطف فلو كان الايمان عين العمل الصالح لزم تناقض قولهم وانه محال فان قيل ذكر الشيء
للشيء لا ينافي حكم ما عداه قلنا لا نم وانما يكون كذلك ان لو لم يكن فيه اداة الحصر اما اذا كان
فيه اداة الحصر فمنافي حكم ما عداه وههنا كذلك لان تقديم الجار والمجرور الذي
هو الخبر دال على الحصر فلم يدخل غير هذه الاشخاص الموصوفة بالايمان والعمل الصالح
الجنة ولئن سلمنا انه لا ينافي حكم ما عداه لكن لا يدل على المطلوب جزما واحتج الخوارج
بان من فعل العصيان اعم من ان يكون صغيرا او كبيرا فهو معذب في النار وكل ما هو
معذب في النار فهو كافر ينتج ان العاصي كافر اما بيان الصغرى فلقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها والذنوب كلها في حق اسم العصيان
واحد واما بيان الكبرى فلوجهين احدهما قوله تعالى واتقوا النار التي اعدت للكافرين
فاذا اعدت للكافرين لا تكون معدا للمؤمنين وثانيهما ايضا قوله لا يصلها الا الاشقى الذي
كذب وتولى فان هذه الاية دالة على اختصاص العذاب بالكفار باداة الحصر والجواب عنه
من وجوه اما اولا لا نم ان كل من يعذب في النار فهو كافر قوله لقوله تعالى لا يصليها الاية وقوله
اعدت للكافرين قلنا المراد من الاية الاولى والله اعلم انها يصلى الاشقى الذي كذب
على طريق الاصالة وكذا من الاية الثانية انها اعدت للكافرين على طريق الاصالة فلا ينافي ان
لا يكون المؤمن معذبا بالنار ولا يكون النار معدة للمؤمنين على طريق التبعية فحاصل
هذا الجواب راجع الى منع كلية الكبرى وبيانا نم ان من فعل المعصية اعم من ان يكون
صغيرة او كبيرة فهو معذب في النار بحكم هذه الاية التي ذكرتم لكن لا نم ان هذه الاية
مشتملة على محل النزاع الذي هو المؤمن الفاسق لان الاية وردت في حق الكافر لانه قال
ويتعد حدوده والحدود اسم جمع والمؤمن لا يتعدى جميع حدود الله تعالى لان الفاسق
المؤمن لا يتعدى من التصديق فلا يكون داخلا في حكم هذه الاية فحاصل هذا الجواب
انه لا ان القياس الذي ذكرتم لا يدل على مطلوبكم لانه مركب من موجبة جزئية صغرى وموجبة

وموجبة كلية كبرى وهذا الضرب ينتج الموجبة الجزئية ولا ينتج الموجبة الكلية فلا يثبت مطلوبكم و٢ ان نعارضكم ونقول ما تقولون في زلات الانبياء عليهم السلام هل كانت تسمى عصيانا ام لا فان قالوا لا فقد كذبوا الله في قوله وعصى آدم ربه فغوى ونسبوه الى الظلم حيث عاتب داود عليه السلام وغيره من الانبياء على ما وجدت منهم من الزلات وهذا كفر وان قالوا نعم كان ذلك عصيانا منهم فيقال لهم هل كفروا واستحقوا الخلود في النار بسبب ذلك ام لا فان قالوا نعم فقد كفروا ايضا وان قالوا لا ابطلوا مذهبهم وحاصل هذا الجواب ان يقول وان دل دليلكم على ان العاصي كافر وحكمه الخلود في النار لكن عندنا ما ينفيه وهو ان بعض الانبياء يقع منهم الزلات مع انهم لا يكونون كافرين ولا يكونون مخلدين في النار بالاتفاق واحتج المعتزلة على اثبات المنزلة بين المنزلتين بان الناس اختلفوا في اصحاب الكبيرة على اقوال منهم من قال انه مؤمن بما معه من التصديق فاسق بما اقترف من الذنب وهو قول جماعة اهل السنة ومنهم من قال انه كافر وفاسق وهو قول الخوارج ومنهم من قال هو منافق فاسق وهو قول الحسن ومن تابعه فاتفقت الامة على اطلاق اسم الفاسق ثم اختلفوا في اطلاق اسم المؤمن والكافر والمنافق واخذنا نحن بما اتفقوا عليه وهو اسم الفاسق وتركنا ما اختلفوا فيه فقلنا انه فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق هذا من حيث الاسم واما من حيث الحكم الذي هو الخلود في النار فاحتجوا عليه من وجوه الاول قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها فهاتان الايتان صريحتان في ان من عصى كبيرة يخلد في النار والثاني قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا وهذه الاية الى اخرها تدل على المغايرة بين الفاسق والمؤمن وعلى انهما ان يكونا قسمين لان الله تعالى جعل الفسق مقابلة الايمان وجعل المؤمن قسيما والفاسق قسيما فدلت ان الفاسق غير المؤمن وايضا تدل على حكم الفاسق الذي

هو الخلود في النار لانه تعالى بين حكم كل واحد منهما فقال اما الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلا بما كانوا يعملون واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها فكان الاية دليلا على انتفاء اسم الايمان وثبوت اسم الفسق ودليلا على حكمه التخليد والثالث قوله تعالى في صفة الفجار ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين فان هذه الاية تدل على انهم دائمون في النار اذ لو خرجوا منها لصاروا غائبين عنها لكن الغيبة منتفية فنقول اما اثباتكم المنزلة بين المنزلتين فباطل لانه لا واسطة بين التصديق والتكذيب الا الارتياب وهو ايضا كفر فلم يكن بين الايمان والكفر واسطة فالقول بالمنزلة بين المنزلتين محال غير معقول وفيه نظر لان للقائل ان يقول انا نثبت الواسطة على اصلنا واصطلاحنا فانا فسرنا الايمان بمجموع الطاعات من التصديق والاقرار والعمل كما مر ثم حققنا الواسطة لان من صدق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به وترك شيئا من الطاعات لا يكون مؤمنا لانه ما حصل مجموع الطاعات ولا كافرا لانه ما انكر شيئا مما جاء به النبي عليه السلام ويمكن ان يجاب عنه بان اثبات المنزلة بين المنزلتين مخالف للاجماع لان الامة اجمعت على انه لا منزلة بين الايمان والكفر فمن اثبت المنزلة فقد خالف الامة وانه باطل هكذا مذكور في تبصرة الادلة واما الجواب عن ادلتهم فاما عن الاول فلما سيجيء واما عن الثاني فبما مر من انا نقول ان الاية وردت في الفاسق المطلق وهو الكافر والمؤمن ليس بفاسق مطلق بل هو فاسق بما ارتكب من المعصية مطيع بما معه من الايمان والفاسق المطلق من كان فاسقا من جميع الوجوه بحيث ليست معه طاعة اصلا والمؤمن الفاسق ليس كذلك لانه موصوف بطاعة هي اجلها لانه مطيع بما هو راس كل طاعة وهو التصديق فليس هو بفاسق مطلق والدليل على ان المراد بالفاسق الفاسق المطلق الكافر سياق الاية على ما مر بيانه في تقرير جواب السؤال واما عن الثالث فلانا نقول ان المراد من الفجار في قوله ان الفجار لفي جحيم الكاملون في الفجور وهم الكفار لوجهين الاول ان الموصوفين بالفجور

انا هو الكفار بدليل قوله تعالى في حق الكفار اولئك هم الكفرة الفجرة والثاني هو انه يجب
حمل الفجار في قوله تعالى على الكفار دون صاحب الكبيرة توفيقا بينه وبين الايات
الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين فان هذه الاية دلت على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان كل من دخل النار
فقد حصل له الخزي لقوله ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ثم وجب ان لا يحصل
دخول النار الا للكفار وكقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب
على من كذب وتولى عن دينه ثم من لم يكن مكذبا ولا متوليا عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق
وغير ذلك من الايات الواردة على هذا النهج مثل لا يصليها الاية ولقائل ان يقول انكم
لهذه الايات التي ذكرتم تبطل مذهبكم فان عندكم يجوز ان يعذب المؤمن الفاسق
بقدر ذنبه وهذه تدل على ان المؤمن الفاسق لا يعذب اصلا وبينهما منافاة واحتجت
المرجية على مطلوبهم بالنصوص الواردة على تخصيص العذاب بالكافرين مثل قوله تعالى
لا يصليها الا الاية وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فان هاتين الايتين
تدلان على تخصيص العذاب بالكفار اما الاولى فلانها مشتملة على اداة التخصيص وهو حرف
لا والا واما الثانية فلما مر وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه فان هذه
الاية تدل على ان المؤمن لا يخزى فينعكس بعكس النقيض الى ان من يخزى لا يكون مؤمنا
والجواب ان ما ذكرتم منقوض بقوله تعالى خبرا عن احوال القيامة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فان هذه الاية نص في ايصال الثواب والعذاب الى كل
من عمل خيرا كان او شرا قليلا او كثيرا وما ذكرتم يحتمل معاني اخرى فلا تكون حجة علينا
اعلم انهم اختلفوا في المعصية الصغيرة والكبيرة فقال بعضهم ان كل معصية يصر عليها
الانسان فهي كبيرة وكل ما يستغفر منها فهي صغيرة لقوله عليه السلام لا صغيرة مع الاصرار
ولا كبيرة مع الاستغفار وقال بعضهم كل معصية اوعد عليها بالنار فهي كبيرة وما لم يذكر
في القران فهي صغيرة وقال بعضهم كل معصية وجب بها الحد فهي كبيرة وما لم يجب بها الحد

فهي صغيرة قال والتخليد الى اخره اقول هذا اشارة الى جواب شبهة المعتزلة والخوارج
تقرير شبهتهم ان مرتكب الكبيرة فهو مخلد في النار وكل ما هو مخلد في النار فهو ليس بمؤمن
ينتج ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن اما بيان الكبرى فظاهر واما بيان الصغرى فلقوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وغير ذلك من الايات الواردة على هذا
المنوال وتقرير الجواب ان يقال ان التخليد المذكور لا يتناول المؤمن عملا في الاية الاولى و
لقيود العامل في الاية الثانية وغير ذلك محمول على المستحل يعني يحمل على الشخص الذي يرى قتله
حلالا فيقتله لانه لما رأى قتله حلالا يكون كافرا والكافر هو الذي يخلد في النار لا المؤمن وانما قلنا
انه محمول على المستحل لانه لما دلت الدلائل المذكورة التي لا شبهة فيها على ان مرتكب الكبيرة
مؤمن ولا يخلد في النار ويدخل الجنة لا محالة احتيج الى تاويل ما ورد من الايات بخلافه
وحمله على المستحل لئلا يتناقض كلام الله تعالى فيما اخبر وقال بعض اصحابنا قلنا في تاويل
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا الاية اي متعمدا لايمانه اي قتله لاجل انه مؤمن ومن هذا قصده
في القتل يكون كافرا فان قيل هذا وعيد القتل لا وعيد الكفر لانه تعالى قابله بقتل
المؤمن دون الكفر قلنا لا وجه الى حمله جزاء للقتل بدون الكفر لما مر انه مؤمن واثبت
ذلك بالدليل القطعي والقول بخلود المؤمن في النار باطل فلا يمكن القول بان هذا جزاء
قتله الا بعد اثبات زوال الايمان ولئن سلمنا انه جزاء القتل وغير محمول على المستحل
لكن لا نسلم ان الخلود هو المكث الدائم حتى يثبت مطلوبكم بل هو عبارة عن المكث الطويل
واستعمال لفظ الخلود بمعنى المكث الطويل كثير كما يقال ان فلانا حبس حبسا مخلدا
ويقال وقف مخلد وليس المراد منه الا طول المكث واذا كان كذلك فلا يدل هذه
الايات على ان المرتكب مخلد في النار اعلم ان الضمير المجرور في قوله وغيره راجع
الى قاتل العمد اي التخليد لغير قاتل العمد وقوله قاتل العمد اضافة المميز الى المميز كما في رطل زيت
والاضافة ههنا بمعنى من قال ولا غفران لخلف الخبر اي اول الخلف بين انبياء ما او عداهم

من ان يكون خيرا او شرا اذا عرفت هذا فنقول اتفق اصحابنا على ان الخلف في الوعد
اي في وعد الله تعالى المؤمنين بالثواب لا يجوز واختلفوا في الوعيد اي في وعيد الله
وهو الاخافة بالعذاب في النار للكافرين والفاسقين من المؤمنين فقال بعضهم يجوز وقال
بعضهم لا يجوز والصحيح ان الخلف لا يجوز مطلقا اعم من ان يكون في الوعد او في الوعيد
واستدلوا عليه من وجوه ا قوله ان الله لا يخلف الميعاد وقوله ويستعجلونك بالعذاب
ولن يخلف الله وعده وهذا صريح في انه لا يجوز الخلف ب انه لو جاز الخلف عليه لجاز
ان يقال له انه مخلف الوعيد والتالي غير جائز بالاتفاق فكذا المقدم لان عدم جواز اللازم
يستلزم عدم جواز الملزوم وج انه لو كان الخلف جائزا لزم كذب ما اخبر الله تعالى
والتالي باطل فالمقدم مثله فان قيل لا نم انه يلزم الكذب لان الكذب يكون
في الماضي دون المستقبل قلنا ان الاخبار مع العلم ان المخبر به على خلاف ما اخبر
كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل كما قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا
يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم الاية ثم قال
والله يشهد انهم لكاذبون وهذا اخبار في المستقبل مع ان الله تعالى كذبهم فان
قيل ان الايات وردت بتعذيب مرتكبي الذنوب عامة ولو اخرج منها شيء
كان خلفا والحال انكم قائلون بجواز المغفرة والعفو فيلزم احد الامرين اما عدم
جواز المغفرة لمرتكبي الذنوب واما جواز الخلف على الله تعالى وكلاهما باطل
عندكم فكيف يمكنكم الاستدلال على جواز الخلف اجاب بعض اصحابنا عن تلك الشبهة
بانا نم ان الايات الواردة في الوعيد لانه كرم والكرم لا يليق بصفات الله تعالى
وهذا الجواب مخصوص بهذه الطائفة قال ولما جاز عندنا الى اخره اقول هذه
المسئلة في الحقيقة هي عين المسئلة الاولى لان كل واحدة منها عفو عن
صاحب الكبيرة لكن في المسئلة السابقة بدون شفاعة النبي والاخيار
وههنا بشفاعتهم ولهذا اورد فيها لما ذكر على انفرادها والشفاعة طلب العفو

من الذي وقع الجناية في حقه وقد ثبت من هذا المعنى قول من قال ان الشفاعة اسم لطلب
التجاوز عن امور مخوفة وشدايد موبقة اذا عرفت هذا فنقول انه لما ثبت جواز
العفو والمغفرة بدون الشفاعة لصاحب الكبيرة بفضله ورحمته وكان المغفرة
تحت الحكمة فجواز ان يغفر الله له بشفاعة الرسل والانبياء وبشفاعة الاخيار
من الاباء والابناء والاقارب والاستاذين والتلامذة بالطريق الاولى وعندهم
اي عند المعتزلة لما كانت مغفرة صاحب الكبيرة بدون الشفاعة كمغفرة الكافر
احتجت المعتزلة من وجوه ا قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى والظالم الفاسق
ليس بمرضي فدلت هذه الاية ان الشفاعة لا تتحقق للظالم الفاسق لانها مشتملة على اداة
الحصر وفي هذه الاية ايضا اشارة الى اثبات الشفاعة للمطيعين ولهذا اتفقت
المعتزلة معنا على وجود الشفاعة المقبولة لنبينا محمد عليه السلام الا ان تاثيرها
في زيادة المنافع للمطيعين عندهم واصحاب الكباير ليسوا بمطيعين فلا شفاعة
لهم وعندنا تاثيرها في اسقاط العذاب وب قوله تعالى وما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والفاسق ظالم لان الظالم من فعل الظلم والفاسق
كذلك فلا يكون له شفيع يقبل شفاعته اذ لو كان له شفيع يقبل شفاعته
لكان له شفيع يطاع والتالي منتف بالاية فكذا المقدم وج قوله تعالى وما للظالمين
من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار فلو ثبت الشفاعة للظالم لثبت
له الناصر وهو منتف بالنص فكذا الشفاعة ود ان القول باثبات الشفاعة
لاهل الكباير تجرية وحث للناس على الذنوب وهو باطل فكذا اثبات الشفاعة
اجيب عن الاول من وجهين احدهما انا نم ان الشفاعة لا يكون الا لمن ارتضى الله
ولكن لا نم ان الفاسق والظالم ليس بمرضي الله تعالى بل هو ممن ارتضاه لانه مؤمن
والله تعالى راض بايمانه والشيء المرضي عند الله لا يخرج المتصف بذلك الشيء عن كونه
مرضيا عند الله فان قيل هذا الدليل انما يصح ان لو صدق الخصم ان هذا الشخص

مؤمن وليس كذلك لانه يقول انه ليس بمؤمن ولا كافر قلنا لما بينا بطلان مذهبهم ثبت
انه مؤمن فصح الدليل وثالثها ان معنى الاية والله اعلم لا يشفعون الا لمن ارتضى الله
ان يشفع له فلم قلتم ان الله تعالى لا يرتضى شفاعة صاحب الكبيرة بل هو عين النزاع
لان الخلاف فيه وعن الثانى والثالث بجواب واحد وهو ان يقال ان هاتين الايتين
لا يدوان يكونا عامتين فى الاعيان وفى الازمان حتى يدخل محل الخلاف فيها لكن لا نم
انها كذلك ويمكن ان يجاب عن الاية الاولى بوجه اخر وهو ان يقال ان المراد من
الظالم هو الكافر لا المؤمن الفاسق لان الظالم المطلق هو الذى لا عدل معه اصلا
فاما المؤمن الفاسق الذى معه الايمان فلا يسمى ظالما على الاطلاق فحمل الاية
على ان الظالم المطلق الذى هو الكافر لا شفاعة له ولا نزاع فيه وعن الاية الثانية
بوجه اخر وهو ان يقال ان الشفاعة هى الطلب على وجه الخضوع والنصرة هى
المدافعة على وجه القهر والاستيلاء فلا يلزم من نفى احدهما نفى الاخر وعن الرابع
بان نقول لا نم ان اثبات الشفاعة تجرئة على الذنوب لان كل من ارتكب اثما لا يدرى
بطريق اليقين انه ينال شفاعة وعند الخصم انه يقدر على التوبة لا محالة وذلك صحيح
ولا تجرئة فيه عندهم فهذا اولى بل فى اثبات الشفاعة دفع اليأس والقنوط الموقعين
بصاحبها فى الكفر والمآل ومذهبهم مردود الى اخره اقول لما فرغ من بيان المذهبين
مذهب اهل السنة والجماعة ومذهب المعتزلة اشار الى بطلان مذهبهم والمراد من النصوص
الايات الواردة فى اثبات الشفاعة وبالاخبار الاخبار الواردة من صدر الرسالة خاتم
النبيين محمد عليه الصلوة والسلام اذا عرفت هذا فنقول ان مذهبهم مردود باطل
بالنصوص منها قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم
وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا والمراد من العهد هو كلمة
الشهادة كذا روى عن ابن عباس وصاحب الكبيرة اتخذ عهدا عند الرحمن بالايمان
والتوحيد لقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله فهو فى عهد الله ومنها قوله تعالى

فما تنفعهم شفاعة الشافعين فانه تعالى ذكر ذلك فى معرض التهديد للكفار فلو كان المسلم كذلك
يعنى لا تنفعهم الشفاعة لم يكن لتخصيص الكافر معنى بالذكر الا يرى ان اعطاء الكتاب بالشمال
لما ورد توعيدا للكفار يختص بهم ومنها قوله تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم وكذا قوله
جل جلاله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وهذا امر بالشفاعة ومذهبهم
مردود ايضا بالاخبار نحو قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهذا صريح فى
ان الشفاعة ثابتة وهذا حديث مشهور يبلغ حد التواتر وقوله عليه السلام اسعد
الناس بشفاعتى يوم القيامة من قال لا اله الا الله خالصا من قلبه او نفسه وقوله عليه السلام
يدخل بشفاعة رجل من امتى اكثر من بنى تميم وكل ذلك صريح فى اثبات الشفاعة
فان قيل هذه الاحاديث المذكورة تعارض بحديث اخر وهو قوله عليه السلام
فى حق شارب الخمر من تحسى سما فقتل نفسه فهو يتحساه فى نار جهنم خالدا مخلدا
فيها ابدا فلو كانت الشفاعة مؤثرة ومتحققة لم يكن مخلدا فى جهنم قلنا هذا
محمول على الاستحلال كما بينا فان قيل ان الرسل عليهم السلام لا يخلوا اما ان يكونوا
يشفعون قبل دخول الفساق النار او بعده فان كان قبله يبطل ما روينا من اخبار
الخروج عن النار وان كان بعده فلا حاجة بعد الى الشفاعة كما قال الله تعالى من ذا
الذى يشفع عنده الا باذنه ثم فى حق البعض قد يؤذن قبل دخولهم النار وفى حق
بعضهم بعد دخولهم قبل استيفاء ما استوجبوا من العقوبة وفى حق البعض لا يؤذن
فيعذبون بقدر ذنوبهم ويستوفى منهم ما استوجبوه من العقوبة على جرائمهم وهذه
الوجوه كلها متعارفة فى الشاهد قال والعفو عن الكبائر الى اخره اقول من جملة
ما يتعلق بعفو اهل الكبائر مسئلة عفو الكفار اختلف القائلون بجواز عفو اهل الكبائر
ونفى الخلود عن مرتكبها فى انه هل يجوز فى العقل العفو والمغفرة عن الكفر والشرك ام لا
فذهب متكلموا اهل الحديث وكذا الاشعرى الى جوازه وذهب الاشعرى ايضا الى جواز

تخليد المومنين في النار وتخليد الكافرين المبالغين في اجتهاده في تحصيل الحق الطالبين
للهدى وذلك انما يكون بفضله ولطفه اذ لا تقصير منه لكنهم يقولون انه في العقل
جائز ولكن السمع ورد بخلافه واستدلوا على مطلوبهم بانه لو فعل ذلك لا يكون ظلما لانه تصرف
في ملكه والظلم تصرف في ملك الغير فلا يكون ظلما وعند اصحابنا لا يجوز ان يخلد الكافرين
في الجنة والمومنين في النار اما الدليل على ان العفو غير جائز فان قضية الحكمة تقتضي
التفرقة بين المسيء والمحسن فيكون التسوية بينهما قبيحا تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا ويدل عليه قوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام
نجعل المتقين كالفجار فان الله تعالى استبعد التسوية بينهما فلو جاز العفو عن الكافر لكان
مخالفا لقوله تعالى وانه باطل فان قيل لا نم ان عفوه تعالى الكافرين قبيح لان القبيح ما
نهي عنه والله تعالى ليس بمنهي فلا يتصور ان يفعل قبيحا قلنا الخصم معترف بان تخليق
المتنبي باظهار المعجزة على يده قبيح منه مع انه تعالى ليس بمنهي فيبطل قوله بمذهبه
واما الدليل على تخليد المومنين في النار وتخليد الكافرين في الجنة لا يجوز فانه لو جاز
ذلك لكان ظلما والظلم محال في حق الله تعالى وانما قلنا انه ظلم لانه وضع الشيء في غير موضعه
فكان ظلما ومثل هذا يعد سفها في الشاهد فلا يجوز نسبة ذلك الى الله تعالى عقلا
واما الجواب عن قولهم انه تصرف في ملكه فبان التصرف في ملكه انما يجوز من الحكيم اذا كان
على وجه الحكمة والصواب فاما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفها وانه لا يجوز
فيك هذا تقرير ما في الكتاب وما يفهم من شرحه وفيه بحث لان كلامه يشعر بان العبد يستحق
الثواب والعقاب بطاعته ومعصيته وليس كذلك بل الثواب على الطاعة فضل من الله
تعالى والعقاب على المعاصي عدل منه وعمل الطاعات دليل على حصول الثواب وعلامته
واتيان الفسق دليل لحصول العقاب وامارته لا ان الطاعة موجبة على الله تعالى
الثواب والمعصية علة موجبة على الله تعالى العقاب لما بينا انه لا يجب على الله تعالى

شيء ثم كلامه اقول وفي بحثه بحث لانا لا نم ان كلامه يشعر بان العبد يستحق الثواب و
العقاب بطاعته ومعصيته لان كلامه ليس الا انه قال لا يجوز العفو عن الكافر ويجوز
عن المومن الفاسق بحسب العقل ولا يقول ان عفو المومن لا بد ان يتحقق ويجب
على الله تعالى ولا يقول ايضا ان عقاب الكافر واجب عليه ولا يقول ايضا ان
اخراج الفاسق عن النار واجب عليه بل يقول ان عفو الكافر لا يجوز عقلا وتخليد
المومنين في النار لا يجوز عقلا وهذا لا يدل على وجوب العقاب على الله تعالى
لان عدم العفو يجوز ان يكون بحسب مقتضى الحكمة وعدم ارادته بعفوه
فلا يكون كفره علة موجبة على الله تعالى العقاب ويجوز ايضا عدم خلود الفاسق
في النار بحسب مقتضى الحكمة وعدم ارادته تعالى الخلود في النار فلا يلزم شيء مما ذكره
على انه علق العفو عن اهل العصاة بمشية الله تعالى فيبطل هذا بقوله ان شاء عفا عنه
وادخله الجنة وان شاء عذبه بقدر ذنبه وهذا صريح في انه لا يجب عليه العفو ولا العقاب
قال ولا يجوز ان يوصف الى اخره اقول ايراد هذه المسئلة السابقة التي هي مسئلة
عدم جواز تخليد الكافرين في الجنة وعدم جواز تخليد المومنين في النار لمناسبة
بينهما بوجه ما وهو ان فعله تعالى على تقدير جواز تخليد الكافرين في الجنة وتخليد المومنين
في النار ظلم وهذه المسئلة عن بحث الظلم فثبت المناسبة بينهما فلهذا ذكر عقيبها ولهذا
قال صاحب الكفاية مما يتصل بهذه المسئلة ان الظلم والسفه والكذب هل هي مقدورة
لله تعالى ام لا فنقول قال اهل السنة ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب
اي لا يقال انه قادر على الظلم والسفه والكذب واستدلوا عليه بانه لو جاز الظلم
والسفه والكذب لان يكون مقدورا له لجاز ان يكون موجودا لكن اللازم منتف
فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان كل مقدور ما يمكن وقوعه واما بيان انتفاء
اللازم فلانه لو جاز وجوده فلا يخ اما ان يجوز مع بقاء صفة العدل او لا مع بقائه
وكل واحد منهما باطل فكذا جواز وجوده اما الاول فلانه يلزم الجمع بين الضدين وانه ممتنع

فان قيل لا نم انه يلزم الجمع بين الضدين وانما يلزم ذلك ان لو كان ثبوتها في زمان واحد
ولم لا يجوز ان يتصف بالعدل في وقت وبالظلم في وقت آخر قلنا العدل صفة ازلية له تعالى
وما كان موصوفا بصفة ازلية يستحيل وصفها بضدها والا لزم الجمع بينهما ولنا الثاني
فلانه صفة العدل واجبة لله تعالى والواجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم العدل وهكذا
نقول في السفه والكذب ويمكن ان يستدل على انه لا يوصف بالكذب بوجهين الاول ان
الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال فالكذب محال والثاني ان الكذب انما يتصور
في كلام هو صوت وحرف لا في كلام النفس والله تعالى لا يوصف بكونه متكلما بالحروف
والاصوات فلا يوصف بالكذب فان قيل لو لم يوصف بالقدرة على الظلم لكان
عاجزا والعجز محال على الله تعالى قلنا ما كان وصفه به يؤدي الى عدم نقص اليه فوصفه
بالقدرة عليه وبالعجز عنه محال والحاصل انه لو لم يوصف بالقدرة على الظلم يلزم
ان يوصف بالعجز بل الامر انه موصوف بهما ولا بذاك فان قيل ح يلزم ارتفاع
النقيضين قلنا هذا واقع في الاصطلاح كما نقول انه تعالى لا يوصف بالحركة ولا
بالسكون وانه لا يوصف بالنوم واليقظان وذهب جمهور المعتزلة الى انه تعالى يقدر
على الظلم والسفه والكذب ويوصف بها ولكن لا يفعل واستدلوا عليه من وجهين
الاول قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة ووجه الاستدلال به انه تعالى مدح
ذاته بانه لا يظلم وانما يتحقق المدح اذا كان يقدر على الظلم ولا يظلم فاما من
لا يقدر على الظلم فلا يتحقق المدح والثاني ان الله تعالى وصف بانه على كل شيء
قدير فينبغي ان يكون قادرا على ما يقدر عليه العبد والجواب عن الاول
بالمعارضة بانا نقول وان دل دليلكم على انه متصف بالظلم لكن عندنا ما ينفيه
وهو الذي ما ذكرنا من الادلة واجيب عن الثاني بان الشرط في حد القادر
ان لا يكون الفعل مستحيلا فالظلم والسفه والكذب من جميع المستحيلات
على الله تعالى فالمستحيل مستثنى في نفسه عند ذكر القادر على الاشياء كلها

فكأنه قيل على كل شيء مستقيم قدير ونظيره فلان امير على الناس اي على من
وراءه ولم يدخل فيه نفسه وان كان من جملة الناس فكذا فيما نحن فيه هكذا ذكر
في الكشاف قال ويجوز ذهاب السيئات الى اخره اقول هذا فرع على العفو ومتمم
له لانا نحن جوزنا العفو جوزنا ان يسقط السيئات ببركة الحسنات واستدلوا عليه
بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان هذه الاية صريحة في ان السيئات
يكون مطموسة بالحسنات ولكن لا يجوز عندهم ان يبطل الله تعالى الحسنات
بشوم المعاصي الا بالكفر والمعتزلة لما كان عندهم ان المؤمن يخرج من الايمان بشوم
المعاصي ذهبوا الى ان الحسنات تبطل بشوم المعاصي واستدلوا عليه من وجهين
الاول قوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون
وهذه الاية نص صريحة على ان السيئات تبطل الحسنات والثاني قوله عائشة رضي الله عنها
ان الله تعالى ابطل حجك وجهادك مع النبي صلى الله عليه وسلم ان لم تتب وهذا صريح
في ان السيئة تبطل الحسنة قال المصنف في الشرح ولنا ان الاحباط بالكفر يثبت
بالنص وهو قوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله ومن يرتدد عن دينه فيمت
وهو كافر الاية والفسق ليس في معنى الكفر فلا يلحق به في الاحباط اجيب عن الاول بانها
انما ذكرت ليكونوا ابدا متيقظين بين يدي رسول الله عليه السلام محترزين متعظين
في كل وقت كيلا يكون منهم وقت من الاوقات ما يخرج مخرج الاستخفاف به
على السهو والغفلة فيحبط ذلك اعمالهم لان هذا الصنيع برسول الله عليه السلام
يكفر صاحبه ولا يكون معذورا وان وقع على السهو والغفلة وعن الثاني بان قول
عائشة غير مقبول في الظنيات عند البعض فكيف يقبل في المسائل الاعتقادية قال
فصل كل ما ورد الى اخره اقول لما فرغ عن اثبات الشفاعة وما يتفرع عليها شرع
في ابانة كل ما ورد السمع به وجب قبوله وهذه الابحاث التي اوردها المصنف في هذا
الفصل كلها من متممات الايمان ولهذا اوردها في الفصل الايمان اذا عرفت هذا فنقول كل ما ورد

ما ورد به اي كل شيء يكون مسموعا من كلام الله تعالى او من حضرة النبي عليه السلام
او من الصحابة ولا يأباه العقل الا لا يمنعه العقل يجب قبول ذلك يعني انه لو لم يقبل
ويرد يكون معاقبا في الاخرة ولا يكون كافرا اذا ثبت سماعه بخبر الآحاد ويكون
كافرا اذا ثبت بالنص او بالخبر المتواتر ومن جملتها سوال منكر بفتح الكاف وسكون
النون ونكير بفتح النون وكسر الكاف وهما ملكان يأتيان الميت في قبره فيسألان
عن ربه ودينه ونبيه فانه يجب قبوله واعتقاد انه كذلك عند اهل السنة والجماعة
خلافا للجهمية وبعض المعتزلة فانهم يقولون ان السوال عمن لا حيوة له محال لحال الشاك
فلذا في الغايب كالسوال عن الحجر قلنا في جوابهم نسلّم ان السوال عمن لا حيوة له
محال ولكن نقول ان الله تعالى قادر على اعادة الروح في الجسد او على
خلق الحيوة فيه بلا روحه على وجه يعقل السوال ويقدر على الجواب يدل
عليه قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء والدليل
على انه ورد السمع به من وجوه احدها قوله عليه السلام المسلم اذا سئل في القبر يشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله وهذا معنى قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول
الثابت في الحيوة وفي الاخرة وقد روي عن النبي عليه السلام انه قال هذه الاية نزلت
في عذاب القبر اذ قيل من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام
ونبيي محمد عليه السلام وهذا دليل على ان سوال القبر حق ثابت وثانيها ايضا قوله
عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللاخر
النكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله الحديث الى اخره وهذا صريح في سوال منكر ونكير
وثالثها ان انسا رضي قال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه وانه يسمع
قرع نعالهم اتاه ملكان فيقعدانه ويقولان ما كنت تقول في هذا الرجل لمحمد عليه السلام
فاما المومن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال له انظر الى مقعدك من النار

قد ابدلك الله مقعدا من الجنة فيراهما جميعا واما المنافق والكافر فيقال له ما كنت في
هذا الرجل فيقول لا ادري كنت اقول ما يقول الناس فيقال لا دريت ولا تليت ويضرب
بمطرقة من حديد فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين وهذا الحديث يدل
على وجود السوال وعذاب القبر وان الناس من اهل الجنة والضمير المجرور في قوله
قبوله راجع الى ما والضمير المرفوع وهو هو راجع الى السوال اي السوال الكل ميت
صغيرا او كبيرا قوله فيسال تفريع على قوله كسوال منكر اي فيسال الميت اذا غاب عن الادميين
سواء كان في القبر او مات في الماء او اكله السبع فهو مسئول على اي موضع كان غايته ما في
الباب يكون بطن السبع او قعر الماء قبرا له ثم اختلفوا في سوال الانبياء فقال بعضهم يسألون
وقال بعضهم لا والاصح انهم لا يسألون لان غير النبي يسال عن النبي فلا يعقل ان يسال هو عن نفسه
ولقائل ان يقول نعم انه لا يسال عن نفسه فلم قلتم انه لا يسال عن الله تعالى وعن دينه
واما اطفال المشركين فابو حنيفة توقف في انهم هل يسألون وهل يدخلون الجنة ام لا
قال وعذاب القبر الى اخره اقول ومن جملة ما ورد به السمع عذاب القبر قوله
عذاب القبر مبتدأ وقوله حق خبره والاولى ان يقول المصنف وعذاب القبر
بالجر عطفا على قوله كسوال منكر ونكير وطرح قوله حق فنقول اتفق جمهور الامة
على ان عذاب القبر للكافرين ولبعض العصاة من المومنين والانعام لاهل الطاعة
في القبر حق اي متحقق وثابت نستدل عليه من وجوه اما اشار المصنف اليه من قوله تعالى
في حق قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا ووجه الاستدلال به انه يقال ان الفاء للتعقيب
من غير تراخ فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فاغراقهم في الدنيا فادخالهم لا بد
ان يكون في الدنيا فيكون قبل الادخال الذي هو القيامة لان الادخال الذي في
القيامة ليس عقيب الاغراق وادخال النار قبل القيامة انما هو عذاب القبر فثبت
المدعا وثانيها قوله تعالى في حق آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا

ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهو صريح في التعذيب بعد الموت وقبل البعث
والا لتكرر مع قوله ويوم تقوم الساعة وذلك انما هو عذاب القبر اتفاقا فثبت القول به وح وقوله
عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهذا صريح في ان عذاب
القبر متحقق وكذا ما روي عن النبي عليه السلام انه مر بقبرين جديدين فقال انهما ليعذبان
وما يعذبان بكبيرة اما احدهما فانه كان لا يستنزه من البول واما الاخر كان يمشي بالنميمة
وهذا ايضا صريح في اثبات عذاب القبر وكذا الحديث المعروف في الملكين اللذين يسألان
الميت ومعهما مطرقتان كما مر بيانه فان قيل تعذيب من لا حيوة له ممتنع
قلنا نسلم ان التعذيب بدون الحيوة ممتنع لكن نقول ان اعادة الحيوة من الممكنات
فان الله تعالى يقدر ان يعيد نوع حيوة مقدار ما يتالم ويتلذذ فيعذبه الله تعالى
فان قيل ان الشيء اذا كان ممكنا يلزم من امكانه وقوعه فلا يثبت مطلوبكم وانما يثبت
ان لو كان واقعا قلنا نعم لكن ههنا واقع يدل عليه قوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين ووجه دلالته على ان في القبر حيوة وموتا اخر انه ان لم يكن الاحياء مرتين والاماتة
كذلك واذا ثبت ان عذاب القبر باعادة الحيوة حق ثبت ان الانعام لاهل الحق
في القبر باعادة الحيوة ايضا حق لعدم القائل بالفصل ولانه قال النبي عليه السلام
في الحديث المعروف المذكور فيما مر ان الملكان يقولان في القبر ما تقول
في حق هذا الرجل يقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون
ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم كنومة العروس الذي
لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وهذا صريح
في اثبات الثواب في القبر ثم اصحابنا رح يتوقفون في كيفية عذاب القبر
والضمير في قوله بكيفيته راجع اليه وايضا توقفوا في اعادة الروح وعدم اعادته

ولكنهم لا يتوقفون في ان لا يتصور التعذيب بدون الحيوة انما ذكر مذهب الصالحي والكرامية
وقد نص على اشتراط الحيوة الشيخ ابو الحسن الرستغفني وشيخنا ابو منصور ثم اختلفوا
ثلاثة فرق في ان العذاب على الروح ام على البدن ام عليهما جميعا كما هو مذكور في المتن
فلا يحتاج الى الشرح واختلفوا في تفسير الروح فالاهل التفسير الروح شيء استاثر
الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه احد ولا يجوز العبارة عنه باكثر من وجوده وقال اهل اللغة
هو جوهر الحيوة وقيل الروح جوهر لطيف قائم في كثيف كالبصر جوهر لطيف قائم في المقلة
الكثيفة وقالت المعتزلة عذاب القبر وثوابه غير معقول واحتجوا عليه من وجهين
الاول ان العذاب لا يتصور بدون الحيوة والحيوة لا تتصور بدون البنية ولا يتصور
البنية بعد تفرقة الاجزاء لان الاجزاء المتفرقة الصائرة اجزاء غير متجزية لا بنية لها ينتج
ان العذاب لا يتصور بدون البنية وهو المطلوب وبيت قوله تعالى وما انت بمسمع
من في القبور فانه يدل على ان الميت المدفون ليس بحي اذ لو كان حيا لجاز اسماعه و
قد دلت الاية على نفيه فثبت انه ليس بحي والعذاب بدون الحيوة محال اجيب عن الاول
بانا لا نسلم كون البنية شرطا للحيوة فلم قلتم انه كذلك وهذا منع مجرد بغير السند وعن
الثاني بان عدم اسماع النبي المدفون في القبر لا يستلزم عدم ادراك المدفون لجواز
ان لا يحصل الاسماع بسبب كون القبر مانعا من وصول الصوت الى صاحبه فان
قيل لو كان في الميت حيوة لعاينا ها فانا يلزم ذلك ان لو لم يكن مانع وليس كذلك
اذ القبر مانع له ولئن سلمنا انه لا مانع له ولكن لا نسلم ان الحيوة تشاهد بالبصر
بل يعرف بظهور اثرها وهو الافعال الاختيارية اذ لا فعل بدون القدرة ولا قدرة
بدون الحيوة فيعرف ثبوت الحيوة بثبوت الفعل الاختياري بواسطة ثبوت
القدرة ثم القدرة وان كانت لا توجد بدون الحيوة لكن الحيوة توجد بدونها فيعلم
فيعلم الله تعالى بالميت حيوة ولا يخلق له قدرة فلا يوجد منه فعل اختياري
فلا يعرف وجود الحيوة ونظير هذا ان من اصابته سكتة لا يعرف وجود الحيوة فيه

لما انه لا قدرة له فلا يتصور منه الفعل فلا يعرف حيوته وكذا فيما عن
بصدده قال وحشر الاجساد الى اخره اقول ومن جملة ما ورد به السمع
ويجب قبوله حشر الاجساد فقوله حشر الاجساد مبتداء وقوله حق
خبره والاولى ان يعطف على سوال منكر ونكير فنقول اتفق المسلمون
على المعاد البدني بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها او ايجادها بعد انعدامها على الجسمانين
اختلاف القائلين بالمعاد الجسماني واستدلوا عليه بانه ممكن في نفسه
والصادق اخبر عنه وكل ما يكون كذلك فهو حق والا لم يكن الصادق صادقا
ينتج ان القول بالمعاد الجسماني حق اما الاول وهو ان الاحياء ممكن
عقلا فلان الامكان بالنظر الى القابل والفاعل حاصل اما بالنظر الى القابل
فلان اجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحيوة لانه لو لم تقبلها
لم تتصف بها في الوجود الاول لكنها اتصفت بها فيكون الاجزاء قابلة لها فان قيل
نعم انها قابلة لها في الوجود الاول لكنا نقول يمتنع ان يقبلها في الوجود الثاني
والنزاع فيه قلنا اذا ثبت قابليتها لها لزم ان لا ينفك قابليتها عنها و
الا لزم انقلاب الممكن ممتنعا وانه محال فيلزم ان يكون قابلا للعود
وهو المطلوب واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى عالم باعيان
اجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق من انه تعالى عالم بكل المعلومات
كلياتها وجزئياتها قادر على ايجادها بعد اعدامها وكذا على جمعها وخلق
الحيوة فيها لكونه قادرا على كل الممكنات لما عرفت من ان قدرته شاملة
لجميع الممكنات والى هذا المعنى الذي ذكرنا من انه ممكن بالنظر الى القابل
والفاعل اشار الله تعالى بقوله وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو
اهون عليه وله المثل الاعلى اي مثال اعلى واقوى من الحشر وهو خلق الاول
السموات والارض والحاصل ان الشيء اذا كان موجودا اولا كان وجوده

يفيد زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا لان القبول اذا حصل يصير القابل
اقبل له واتصافه به اسهل ولو حصل ثانيا اشد قبولا الى ان يصير ملكة وهذا
امر وجداني فان اردت المشاهدة تعين النظر فانظر الى حال القبيلة عند
ملاقاتها بالنار اولا وثانيا ولعل هذا هو المراد بقوله تعالى وهو اهون عليه وبينت
ان احياء ان ممكن واما الثاني وهو انه اخبر الصادق عنه فلوجهين الاول قوله تعالى
يخرجون من الاجداث كانهم جراد منتشر وقوله تعالى ونفخ في الصور فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فان هاتين الايتين ناطقتان
بوقوعه فوجب القول به وثانيا انه ثبت بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت المعاد
البدني ويقول به واليه اشار في الكتاب الالهي جوابا للقول منكري الحشر وهو من
يحيي العظام وهي رميم قال عز وجل قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق
عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق الثاني وهو الاعادة والخلق بمعنى
المخلوق ومعناه انه عالم بكل مخلوق ومن جملته الاجزاء فيكون عالما بها فان قيل
كيف يتصور اعادة المعدوم وكيف يتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم
عين حتى يعاد قلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان كان
لذاته او لمعنى لا جائز ان يكون لمعنى والا لزم التسلسل وان كان جواز وجوده لذاته
يبقى جواز وجوده بعد عدمه اذ العدم لا يمنع الحكم لجواز وجوده ثانيا كما لم يمنعه اولا
قال وزعمت الفلاسفة الى اخره اقول لما فرغ عن بيان مذهب اهل السنة
شرع في بيان مذهب المخالف لنا في هذه المسئلة فنقول زعمت الفلاسفة
ان الحشر للارواح دون الاجساد واستدلوا عليه من وجوه اما اشار اليه
المصنف اليه بقوله لانه اذا اكل انسان مثلا واغتذى به انسان اخر الى كله
وصار الماكول جزءا من الاكل فالجزء الماكول اما ان ردت وتعاد في الاكل فقط او في الماكول
منه فقط اذ جعلها جزء البدنين محال واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه لانه ان ردت

الى بدن الآكل فقد ضاع بدن المأكول فلا يعاد بتمامه وان ردّت الى بدن
المأكول فقد ضاع بدن الآكل فلا يعاد بتمامه وكل ذلك يمتنع الاعادة فلا يجوز
الاعادة مطلقا وهو المطلوب وثانيها انه لو اعيد لوجب ان يعاد جميع الخواص
التي كان هو بها هو والا لكان المعاد هو هو بل غيره لان الشخص انما يكون
هو هو لخواصه ومن جملة خواصه هو وقته الذي وجد فيه واذا اعيد
مع وقته فقد اعيد وهو مع وقته بعينه فيكون مبتدأ من حيث انه معاد او
وثالثها لا يكون معادا لان المعاد هو الذي وجد في وقت ثان وهذا وجد
في وقته الاول ورابعها المقصود من البعث اما ايلام المبعوث او التلذذ او دفع
الالم عنه وكل ذلك باطل فكذا البعث واما قلنا ان كلا منها باطل اما الاول وهو
الايلام فهو لا يليق بالحكيم فان تعذيب الحيوان بلا فائدة سفه وهو في حقه تعالى
محال واما الثاني وهو الالتذاذ فمحال وجوده لان كل ما يتخيل في عالمنا انه لذة فهو
دفع الم ويشهد له الاستقراء فان اكل الطعام ليس بلذة بل هو دفع الم الجوع وكذا الكلام
في الشرب والجماع والنكاح وغيرها من اللذات وح لا يحصل الا الالم واما الثالث
وهو دفع الالم فهو ايضا لا يجوز ان يكون مقصودا لان الابقاء على العدم يكفي في دفع
الالم فيضيع البعث اجيب عن الاول بما اشار المصنف اليه بقوله قلنا كل
في الانسان الخارج تعريره لن يقال ان هذا الجواب موقوف الى تمهيد مقدمة وهو
ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول عمره الى آخره وهي الانسان حقيقة
ولا يقع فيها التفاوت مدة حيوته وهي الاجزاء التي هي المأخوذة من العناصر
الاربعة والروح واجزاء فضلية وهو ما زاد على ذلك وقد يقع التفاوت فيها
فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته باقية في الحالين اذا علم هذا فنقول
المعاد من كل واحد من الانسانين اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان دون
الفاضلة لان المعتبر في الحشر اعادة الاجزاء الاصلية دون الفاضلة و

والاجزاء الاصلية لكل فاضلة بالنسبة الى غيره واذا كانت فاضلة فلا يكون جزء الغير
فيحشر الاجزاء الاصلية لكل واحد منها فلا يلزم ما ذكرتم اما الفاضلة التي هي السمن
والهزال وساير الاوصاف فيجوز ان يقال لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة
يدل عليه قوله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما وقوله يوم تبيض
وجوه وتسود وجوه الى غير ذلك من الآيات التي ذكر فيها زوال الاوصاف التي كانوا عليها
في الدنيا وعن الثاني بانا لا نسلم ان الوقت من الخواص التي يكون الشخص بها هو هو
لان الشخص من اول عمره يكون هو هو مع زوال كل جزء من اجزاء زمان عمره ولئن
سلمنا لكن لا نسلم انه مبتدأ من حيث انه معاد وانما يكون مبتدأ ان لو كان ذلك
الوجود هو الوجود الاول ولا نسلم ان المعاد هو الذي وجد في وقت ثان بل الذي
وجد ثانيا سواء وجد في وقت آخر او في وقته الاول بان يكون هو ووقته معادين
وعن الثالث بانا لا نسلم الحصر فان فعله تعالى لا يستدعي غرضا فلا يعلل فعله حتى
لزم ما ذكرتم وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فلم لا يجوز ان يكون المقصود هو
الالتذاذ قوله لان كل لذة في الدنيا فهو دفع الم قلنا لا نسلم والاستقراء الدال عليه
ممنوع كان الاستقراء انما يفيد ان لو كان تاما وهو ممنوع لجواز ان يكون في الدنيا
لذة لا يكون هي دفع الم ونحن لا نعرفها وان سلم ان لذات الدنيا كلها كذلك لكن لم قلتم
بان لذات الآخرة يكون كذلك فان قيل ان الجسم لو حشر لا يخلو اما ان حشر بصفة كانت
عند الموت واما ان حشر بصفة كانت في مدة الحيوة كل واحد منها محال فالحشر محال
اما الاول فلانه يلزم ان الاقطع والاعمى والمجذوم لو ماتوا حشروا كذلك وانه باطل
بالاتفاق واما الثاني فلان المسلم السمين مثلا اذا كفر ومات هزيلا فلو حشر سمينا
وعذب في النار يلزم ايصال العذاب الى الاجزاء الموصوفة بالاسلام وعلى عكسه الكافر
السمين اذا اسلم ومات هزيلا يلزم ايصال الثواب الى الاجزاء الكافرة وانه
محال قلنا نختار الشق الثاني ونمنع انه محال لان حكم بعض الانسان حكم اصله
في الايمان والكفر حتى لو كان الكافر لو قطعت يده ثم اسلم بعثت اليد المقطوعة معه

وكذا المؤمن اذا قطعت يده ثم كفر نعوذ بالله منه لان الكفر احبط عمل المؤمن
وايمانه من الاصل حتى التحق بالكافر الاصلي وكذا الكافر اذا اسلم رفع الاسلام
كفره من الاصل حتى التحق بالمؤمن الاصلي ودخل اجزاؤه كل منهما في حكم اصله
ولا يكون الكل جزء حكم على حدة يدل عليه قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ولا شك ان الجلد المتبدل ليس بعينه في الدنيا ولكن جعل
في حكم الاصل الابدي ان الله تعالى جعل لحم الحيوان جزء الادمي فيدخل في حكم استحقاق
الثواب والعقاب وجعل جزء الادمي جزء الحيوان فيخرج عن استحقاق الجزاء
ويمكن في تاويل الاية انه تعالى يعيد الجلد المحترق الى الحالة الاولى لكن الاول اظهر
قال وكما يحيى العقلا العقلاء الى اخره اقول القايلون بحشر الاجساد قالوا ان
الله تعالى كما يحيى العقلاء يحيى المجانين جمع المجنون وهو الذي لا عقل له سواء
اصليا او عارضيا وكذا يحيى الصبيان والجن والشياطين والبهائم والطيور
والحشرات للاخبار المشهورة وروى الزمخشري عن قتادة رضه في قوله تعالى
واذا الوحوش حشرت انه قال كل شيء حتى الذباب للقصاص وهذا البحث
في الحقيقة فرع للحشر متمم له والاولى ان يذكر بالفاء قال وقراءة الكتب
حق الى اخره اقول ومن جملة ما ورد به السمع ان قراءة الكتب يوم القيمة
ليعلم جميع ما فعل من الخيرات والمعاصي حق اي ثابت ومتحقق لقوله تعالى ونخرج له
يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرا كتابك وهذا صريح في قراءة الكتب وايضا
يعطى كتاب المؤمنين بايمانهم وكتاب الكافرين بشمائلهم او من وراء ظهورهم كما نطق
به الكتاب فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه واما من اوتي
كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن
بالله العظيم وكذا قوله تعالى واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو
ثبورا الى قوله انه ظن ان لن يحور وهي كتب كتبتها الحفظة على الانسان
ايام حياتهم في الدنيا خيرا كان او شرا لقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين

يعلمون ما تفعلون وقوله تعالى ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا
لديهم يكتبون اعلم ان المصنف لو قدم بيان ماهية الكتب على بيان حكمها لكان اولى
لان حكم الشيء متاخر عن ذات الشيء قال والميزان حق الى اخره اقول ومن جملة ما يجب
قبوله ان الميزان متحقق الوقوع خلافا للمعتزلة وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وقيل
المراد من الميزان ملك يقابل الحسنات بالسيآت ونكر ذلك ممكن والدلايل القطعية
تدل على ثبوته فيكون حقا واستدل اهل السنة على مطلوبهم من وجوه الاول قوله تعالى
والوزن اي وزن الاعمال يومئذ الحق اي يوم القيامة فمن ثقلت موازينه فاولئك
هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم الاية والثاني قوله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيامة والثالث قوله تعالى واما من ثقلت موازينه فهو
في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية والرابع قول النبي عليه السلام فانه
عليه السلام قال ان الله تعالى ينشر على رجل تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد
البصر ثم يقول الله تعالى اتنكر من هذا شيئا فيقول لا يا رب افلك عذر قال لا يا رب
فيقول الله عز وجل بلى ان لك عندنا حسنة وانه لا ظلم عليك اليوم فيخرج له
بطاقة اي ورقة صغيرة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فيقول
احضر وزنك فيقول يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات فيقول انك لا تظلم قال
فتوضع السجلات في كفة فطاشت السجلات اي خفت وارتفعت وثقلت البطاقة
فلا يثقل مع اسم الله تعالى شيء وهذا صريح في ان الميزان حق والخامس قوله
عليه السلام ايضا حين قالت عايشة رضه فهل يذكرون اهليكم يوم القيامة اما في
ثلثة مواطن فلا يذكر احد احدا عند الميزان حتى يعلم اين يقع كتابه في يمينه ام في شماله
او من وراء ظهره وعند الصراط اذا وضع بين ظهراني جهنم وهذا الحديث يدل على حقية
الميزان والكتاب والصراط فان قيل كيف يوزن الاعمال والحال انها اعراض وقد انعدمت
والمعدوم ممتنع ان يوصف بالوزن ولا يوصف بالخفة والثقل اجيب عنه بانه

بانه لما دل الدليل على ثبوت الميزان نقول بثبوته ولا نشتغل بكيفيته ونكل علم ذلك
الى علام الغيوب والله تعالى قادر على ان يعرف عباده مقادير اعمالهم باي طريق
شاء على انه سئل رسول الله عليه عن هذا فقال يوزن صحايف الاعمال والكرام الكاتبون
يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام لا اعراض وقال قوم ان الله تعالى يخلق من كل حسنة
نورا ومن كل سيئة ظلمة فيوزن تلك الانوار والظلم قلت فيه نظر لان النور والظلمة
ايضا من الاعراض فيعود السوال المذكور بعينه اللهم الا ان يقال ان الاضواء والانوار
والظلم عند البعض اجسام فلا يرد السوال ح قال والصراط حق الى اخره
اقول ومن جملة ما ورد به الشرع ووجب اعتقاده على الناس ان الصراط حق متحقق
الوقوع وهو جسر ممدود على ظهر جهنم والمراد من المتن الظهر يمر عليه الخلايق
بحسب اعمالهم الحسنة والقبيحة منهم كالبرق ومنهم كالريح ومنهم كالجواد المسرع
اي الخيل المسرع ومنهم كالماشي ومنهم كالنملة تدب على قدر درجاتهم وقيل المراد
من الصراط الاعمال الردية التي يسال عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور
بكثرتها ويقصر بقلتها وعلى كلا التقديرين ممكن والصادق اخبر عنه فيكون حقا و
متحققا اما انه ممكن فظاهر فان قيل لا نم انه ممكن وقد روي انه ادق من الشعر
من الشعر واحد من السيف ولهذا انكره بعض اجيب عنه بان هذا ليس باعجب
من المشي في الهواء فاذا امكن ذلك في الهواء فقد امكن على الصراط اولى واما انه
اخبر الصادق عنه فلكثرة الاخبار المشهورة منها ما قال النبي عليه السلام حين قالت
عايشة رضه فهل يذكرون اهليكم الحديث كما مر تقريره قال وانطاق الجوارح
حق الى اخره اقول ومن جملة ما ذكرنا انطاق الجوارح حق ومتحقق لانه امر
ممكن فان حقيقة النطق هي اصوات مقطعة دالة على معاني هي جايزة الحصول
من الجمادات اذ يمكن منها حصول اصوات مقطعة لا سيما من غير الجمادات فان
قيل لان الامكان لا يستلزم الحصول والوقوع فلا يثبت مطلوبكم قلنا نعم ولكن ثبت

وقوعه بقوله تعالى اليوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون ومن
جملة ما ذكرنا ان حوض الرسول محمد عليه السلام في الجنة حق واقع لانه ممكن والصادق
اخبر عنه فيكون حقا اما الاول اي انه ممكن فظاهر واما الثاني اي انه اخبر الصادق عنه
فلقوله عليه انزلت علي انفا سورة وقرا انا اعطيناك الكوثر ثم قال انه نهر في الجنة
وعدنيه ربي عليه فيه خير كثير وهو حوض يرد عليه امتي يوم القيامة وقوله عليه السلام
حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه كنجوم السماء من شرب منها فلا يظما ابدا قال والجنة والنار مخلوقتان الى اخره
اقول ومن جملة ما ذكرنا ان الجنة والنار مخلوقتان اليوم عند اهل السنة خلافا لبعض
وهو ابو هاشم والقاضي عبد الجبار وخلافا للسمنية فانهم يقولون ان الجنة ليست موجودة
الان دليلنا على وجودهما الان من وجوه الاول ان الله تعالى نص على اعدادهما وتهيئتهما للمؤمنين
والكافرين بلفظ الماضي حيث قال وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين وقال واتقوا النار التي اعدت للكافرين وهاتان الايتان
تدلان صريحا على انهما موجودتان الان وواقعتان اليوم لانهما لو لم تكونا واقعتين لزم
الكذب على الله تعالى وهو محال فان قيل لو كانت الجنة الموصوفة بهذه الصفة المذكورة
موجودة كان عرضها مساوية لعرض السموات والارض بحكم الاية لكن التالي باطل فالمقدم
مثله بيان بطلان التالي انه اما يكون عرض الجنة مساويا لعرض السموات والارض لاجل وقوع
الجنة في جميع احياز السموات والارض اذ لو حصلت في بعضها لم يكن عرضها كعرض السموات
ووقوعها في مجموع احياز السموات والارض لا يمكن الا بعد فناء السموات والارض وفراغ
الاحياز عنها اذ لو حصلت الجنة في تلك الاحياز لحال كون السموات والارض حاصلين
فيها لزم تداخل الاجسام وانه باطل فعلم ان الجنة الموصوفة بهذه الصفة لم توجد بعد
اجيب بان المراد من قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اي عرض
الجنة مثل عرض السماء والارض في الماهية ولا يلزم من ذلك تساوي مقداريهما فان الانسان

فان الانسان الصغير مثل الانسان الكبير في تمام الماهية مع عدم تساويهما في المقدار
وفيه نظر لان المراد لو لم يكن التشبيه في المقدار بل في الماهية فلو كان عرض الجنة
ذراعا لصدق ذلك وح لا يكون فيه عظمة فلا يطابق مقتضى الحال اذ الباري تعالى في بيان
عظمة الجنة وللقائل ان يقول انه جاز ان يكون هاهنا الاتيان اخراج الكلام لا على
مقتضى الظاهر مبالغة في تحقق وقوعها كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله
ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض ويمكن ان يجاب عنه بان
الاصل في الكلام الحقيقة وانما عدل الى المجاز اذا تعذر حمله على الحقيقة وههنا ليس
بمتعذر فلا يحمل الى خلاف الاصل بخلاف الايتين المذكورتين فان الحمل فيهما على الحقيقة
محال وبت ان الله تعالى اخبر عن اسكان آدم في الجنة بقوله اسكن انت وزوجك الجنة
وعن اخراجه عنها عند اكل البر فانه دليل واضح على ان الجنة مخلوقة وموجودة
الان فان قيل هذا الدليل يدل على ثبوت الجنة الان ولم يدل على وجود النار قلنا اذا
كانت الجنة مخلوقة اليوم كانت النار مخلوقة ايضا لعدم القائل بالفصل وح قوله عليه فانه
قال عليه السلام قال الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر وهذا ايضا صريح في انها موجودة الان واستدل المخالف لنافي الجنة
موجودة الان بانها لو كانت مخلوقة الان لما كانت دائمة لكن اللازم باطل فالملزوم مثله
اما بيان الملازمة فلان الجنة ما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى فهو ينعدم
لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ينتج ان الجنة ينعدم فثبت انها لو كانت موجودة لما كانت
دائمة واما بيان بطلان اللازم وهو عدم دوام الجنة فلقوله تعالى اكلها دائم اي ماكولها
وح يلزم دوام الجنة اذ وجود ماكول الجنة بدون وجودها غير معقول المعنى واذا ثبت
ان الجنة غير مخلوقة الان ثبت ان يكون النار كذلك لعدم القائل بالفصل اجيب
عنه بوجوه الاول ان معنى قوله تعالى كل شيء هالك ان كل شيء ما سوى الله تعالى فهو هالك
في حد ذاته اي قابل للهلاك في حد ذاته فبالنظر اليه من حيث هو مع قطع عن علة وجوده وعلمه

اذ كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن فيكون وجوده مستفادا من غيره وكل ما يكون كذلك فهو
في حد ذاته كالعدم وليس المراد ان كل شيء ما سواه بطرأ العدم عليه واذا كان كذلك فلا يلزم
من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها وهذا الجواب في الحقيقة منع الملازمة وبت انا
نم ان المراد منه ان كل شيء ما سواه يطرأ عليه العدم لكن لم لا يجوز ان يكون هذا العام مخصوصا
بقوله تعالى اكلها دائم ومعناه ح ان كل شيء ما سوى غير الجنة يطرأ عليه العدم ويؤيده ما حكي
عن الضحاك انه قال كل شيء هالك الا الله والعرش والجنة والنار وهذا الجواب راجع الى منع دليل
الملازمة يعني لا نم ان كل ما سوى الله تعالى فهو ينعدم وح ان قوله اكلها دائم على معنى ان
ماكول الجنة دائم لا يمكن ان يجرى على ظاهره لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما
بل معناه انه كلما فني شيء من ماكولات الجنة حدث عقيبه مثله واذا كان المراد هذا فلم لا يجوز
ان يعدم الجنة طرفة عين فان ذلك لا ينافي حدوث الماكولات بعضها عقيب بعض وهذا الجواب
في الحقيقة منع بطلان التالي قوله ولا فناء لها اي للجنة والنار اشارة الى ان من جملة ما يجب
اعتقاده لورود السمع به عدم فناء الجنة والنار وعدم فناء اهل الجنة والنار وفي كلامه
لف وجمع ونشر مطبق اما اللف فقوله الجنة والنار مخلوقتان اليوم ولا فناء لها ولا لاهلها
واما الجمع فقوله للتنصيص لانه تعليل للف كلامه واما النشر فقوله على الاعداد لانه راجع
الى قوله مخلوقتان اليوم وقوله ما الخلود ما جزاء على الخلود لانه راجع الى قوله ولا فناء لها
ولا لاهلها اذا عرفت هذا فنقول قال اهل السنة والجماعة انه لا فناء للجنة والنار ولا لاهل
الجنة والنار بل هما يبقيان ابدا واهل الجنة يثاب ابدا فيها واهل النار خلد ويعاقب ابدا فيها
خلافا للجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهر بدعته
بترمذ وقتله سالم بن احوز المازني بمرو فانهم يقولون بفناء الجنة والنار وفناء اهلها
بعد دخولها والدليل لنا على مطلوبنا من وجهين الاول قوله تعالى في حق اهل الجنة ان
الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون
عنها حولا وقوله تعالى في حق اهل النار ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين

في نار جهنم خالدين فيها وهذا النص يدل على ان اهل الجنة والنار يبقيان
ابدا ولا يفنيان لا محالة وثبت بالالتزام ان الجنة والنار لا يفنيان ايضا والى هذا الدليل
اشار المصنف بقوله التنصيص على الخلود ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
الخلود المذكور في الاية بمعنى طول المكث كما مر لا التابيد ويمكن ان يجاب بان ذكر الخلود
وارادة طول المكث من قبيل المجاز والاصل عدم المجاز ما دام العمل بالحقيقة ممكنا
وههنا ممكن ان يدوم الجنة والنار واهلها فيعمل بها ويثبت الحديث المشهور عن
النبي عليه السلام اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد بين الجنة والنار
يا اهل الجنة خلود لا موت ويا اهل النار خلود لا موت واذا ثبت خلود اهلهما ثبت
خلودهما قال والجني الكافر الى اخره اقول من جملة ما ذكرنا ان الجني الكافر
يعذب بالنار والجني هو المنسوب الى الجن وهو جسم لطيف خلقه الله تعالى من
النار قادر على التشكل باشكال مختلفة كما قال اهل السنة المتكلمين ويجوز ان يكون بعضهم
موحد الله تعالى ومومنا وبعضه جاحدا ومنكرا وحدانيته تعالى اذا عرفت هذا
فنقول الجني ان كان كافرا يجوز ان يعذب بالنار اتفاقا لقوله تعالى لاملان جهنم
من الجنة والناس اجمعين وهذا ظاهر في اثبات عذابهم بالنار واما اذا كان مومنا
ومسلما فهل يثاب بالجنة ام لا اختلف اصحابنا فيه فقال ابو حنيفة رحمه الله
لا بد ان يتوقف في كيفية ثوابهم لان الله تعالى لا يبين ثوابهم في القرآن ونحن نعلم
يقينا بان الله تعالى لا يضيع ايمانهم وقال ابو يوسف ومحمد رح يثاب بالجنة كالآدمي
وكلام المصنف في المتن وكذا في الشرح مشعر بانه لا خلاف بين ابي حنيفة وبين
صاحبيه في ان الجني ان كان مسلما يثاب بالجنة بل الخلاف في كيفية الثواب
فعندهما ثوابهم كثواب الآدمي بمقدار اعمالهم وعنده لا يعلم كيف هو قال وما اخبر الله
تعالى الى اخره اقول من جملة ما ذكرنا ما اخبر الله تعالى وهو الحور والقصور
والانهار والاشجار والاطعمة والاشربة كل ذلك ثابت ومتحقق وكذا ما اخبر الله

تعالى من عذاب اهل النار وهو الزقوم والحميم والسلاسل والاغلال كلها
حق وثابت قطعا لان كل ذلك ممكن في نفسه وكل ما كان ممكنا واخبر الصادق
عن وقوعه يكون وقوعه حقا والا لم يكن الصادق صادقا فهذا محال اما انه ممكن
فظاهر لان وجود رياض نزهة ونساء جميلة لطيفة وحدائق رايقة يجري فيها
الانهار ويوجد عندها الثمار وقصور عالية منقشة بالذهب والفضة يطوف فيها
الولدان والغلمان من الامور الواقعة في هذا العالم فلا انكار لامكانه في الاخرة
وكذا وجود واد فيه النيران المسعرة والسلاسل والاغلال والزقوم والحميم يعذب
بها الناس ليس مما يستحيل عند العقل ضرورة واما انه اخبر الصادق عن وقوعه
فلقوله تعالى ان الابرار يشربون من كاس كان مزاجها زنجبيلا عينا فيها تسمى
سلسبيلا ويطوف عليهم ولدان مخلدون الاية وقوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
لهم جنات تجري من تحتها الانهار وقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك
المقربون في جنات النعيم الى قوله وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا
يعملون وقوله تعالى واصحاب الشمال ما اصحاب الشمال في سموم وحميم وقوله انا اعتدنا
للكافرين سلاسلا واغلالا وسعيرا وغير ذلك من الايات الواردة على هذا النهج و
كالاخبار المشهورة الواردة في صفة الجنة والنار منها قول النبي عليه السلام ولو
ان امراة من نساء اهل الجنة اطلعت الى اهل الارض لاضاءت ما بينهما ولملأت
ما بينهما ريحا وقوله عليه السلام ان في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها
وقوله عليه السلام ان اول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين
يلونهم كاشد كوكب دري في السماء اضاءة قلوبهم على قلب رجل واحد لا اختلاف بينهم
ولا تباغض لكل امرئ منهم زوجتان من الحور العين يرى مخ سوقهن من وراء العظم
واللحم وغير ذلك من الاحاديث الواردة في صفة الجنة وكذا في صفة النار

وكذا ذلك مذكور في المصابيح اعلم ان الحور جمع حوراء وهي شدة بياض العين في شدة
سوادها والمراد ههنا نساء الجنة التي يكن موصوفات بتلك الصفة وبسائر الصفات
الممدوحة كما وصفها النبي عليه السلام بقوله يرى مخ سوقهن الحديث وذلك لغاية
لطافتهن والقصور جمع القصر وهو معروف والانهار جمع نهر وهو ايضا معروف والحلل
جمع حلة والسلاسل جمع السلسلة ويقال لها بالفارسية زنجير والباطنية
اوّلوا النصوص والاخبار الدالة على احوال الجنة والنار على معان اخرى غير المعاني
الظاهرة التي ذكرناها ويقولون ان المراد من الآيات المذكورة ليس اللذات
والآلام الجسمانية بل هي الروحانية فان عندهم اعادة الجسم محالة لان المدرك
للذات كانت او للآلام هو النفس والبدن وغيره من الاجسام الموصوفة بالكيفيات
الطعمية وغيرها آلة وواسطة للنفس في الادراكات والبدن آلتها والحاصل انه
لا خفاء ان اللذات والآلام سواء كانت جسمانية او روحانية بالحقيقة حصول
من تأثيرات النفس وانفعالاتها اذ هي تتأثر وتنفعل عن الاشياء فتحصل لها
من اللذة والالم فكل نوع او كل صنف من اللذة او الالم نوعا او صنفا من الالم ثم متى
حصل للنفس من ذلك الاثر حصل تلك اللذة والالم سواء كان البدن والآلة او لا يكون
ونظير هذا حال النوم فانك تدرك فيها ادراكات الحواس وتلتذ وتتألم بانواع
اللذات والآلام واحضا فيها من الملوحات والمطعومات وغير ذلك فاذا او
تألما فوقهما في اليقظة بدون توسط البدن فانا ندرك لذة الوقاع دون محله
ولذة الحلاوة دون موضعها واذا عرفت هذه المعاني علم انه يجوز ان يحصل اللذات
والآلام بغير توسط جسم بان تكون من فيض رحمة الله تعالى او سخطه او من
تصورات النفس بان يتصور لذة فيدركها فتلتذ بها او يدرك الما فيدرك ضررها
فيتألم بذلك والفلاسفة ايضا اوّلوا هذه النصوص لكن على وجه آخر فانهم يقولون

ان اللذ

ان اللذة هي ادراك ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ما هو
عند المدرك شر وآفة من حيث هو كذلك ثم اللذات العقلية اقوى من اللذات الجسمية
وكذا الآلام العقلية اقوى من الآلام الجسمية لان اللذة لما كانت ادراك الملائم
اكمل والمدرك افضل كانت اللذة والادراك العقلي اكمل لانه يدرك كنه الشيء وعوارضه دون
الحسي فانه لا يتعلق الا بظواهر العوارض واذا عرفت هذا فيحمل هذه الآيات على المعاني
التي هي ادراك النفس دون المعاني المتعلقة بالجسم واشار المصنف الى بطلان مذهبهم
بقوله فالعدول عن ظواهر النصوص الى آخره والالحاد هو التجاوز عن الحد والكفر وانما
قال من غير ضرورة لان العدول عن ظواهر النصوص بالضرورة جائز كما في قوله تعالى
ويبقى وجه ربك وقوله والسموات مطويات بيمينه وغير ذلك فان كل ذلك معدول
عن الظاهر للضرورة كما مر في تنزيه ذات الله تعالى عن التشبيه وانما قلنا انه لا ضرورة
ههنا لان الامور المذكورة في هذه النصوص ممكنة بالذات وبالنظر الى قدرة الله
تعالى مع ان شبهة من الخيالات الغير الحقيقية غير مسلمة فلا عبرة بها فثبت انه
لا ضرورة الى العدول عن ظواهر النصوص والباطنية قوم لقبوا بها لانهم حكموا بان لها
باطنا ولكل تنزيل تأويلا ولهذا اوّلوا الآيات التي وردت في صفات الجنة والنار
الى غير الظاهر كما قررناه ولهم القاب كثيرة سوى هذه على لسان قوم فبالعراق يسمون
الباطنية والقرامطة والمزدكية وبخراسان التعليمية والملحدة والفلاسفة جمع
الفيلسوف وهو باليونانية محب الحكمة وهم قوم ينسبون الى محبة الحكمة ومن في قوله
من الحور للبيان ما في قوله وما اخبر الله وضمير الموصول محذوف ومن في قوله من الزقوم
لبيان عذاب اهل النار وقوله خلافا منصوب على انه مفعول مطلق لفعل محذوف
قال ورد النصوص الى آخره اقول ومن جملة ما ذكرنا ان الاقرار والتصديق بكل
المعصية وان التصديق باليأس من رحمة الله غير جائز والتصديق بالأمن من سخطه ايضا
غير جائز وان تصديق الكاهن وهو بالفارسية فالكو غير جائز اذا تقرر هذا فنقول

ان استحلال المعصية مطلقا اعم من ان تكون صغيرة او كبيرة كفر ان لزم الشخص اذا قال ان المعصية حلال تكون كافرا فيكون لان ما حكم الله بحرمته كان حراما والمستحل حرامه لا يرضى حكمه ومن لا يرضى بحكمه فهو كافر وفيه نظر لان مستحل المعصية لا يكون كافرا مطلقا بل انما يكون كافرا اذا ثبت حرمتها بدليل قطعي لا شبهة فيه اما اذا ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والاية المأولة فلا يكون مستحله كافرا الا بدى(?) ان ما ثبت من الاحكام بمثل هذه الدلايل لا يكون جاحده كافرا غاية ما في الباب انه يفسق كما هو مذكور في اصول الفقه وكذا القول بان اليأس من رحمة الله تعالى كفر لقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وهذا صريح في ان اليأس كفر والروح طيب نسيم والمراد ههنا الرحمة وقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله وكذا الامن من سخط الله وغضبه كفر والدليل عليه قوله تعالى ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون والخسران المطلق هو الكفر فيكون الامن من سخط الله تعالى كافرا وكذا تصديق الكاهن بما خبر به عن الغيب كفر لقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول او اتى امراته حايضا او اتى امراته في دبرها فقد برئ مما انزل على محمد اعوكر(?) وهذا الحديث انما يثبت الكفر اذا كان خبرا متواترا اما اذا كان خبر الآحاد فلا وايضا من اتى امراته حايضا واتى من دبرها لا يكون كافرا من الاستحلال فيكون هذا الحديث للتهديد قوله واستحلال المعصية مبتدا والباقي معطوف عليه وقوله كفر خبره ومن في قوله من الغيب لبيان معنى الذي في قوله بما يخبر به والضمير المجرور في به راجع الى ما والضمير المستتر في يخبر راجع الى الكاهن والاضافة في استحلال المعصية اضافة المصدر الى مفعوله وذكر الفاعل متروك وهكذا الاضافة في قوله وتصديق الكاهن فاكس(?) ولا يجوز تكفير اهل القبلة اقول ومن ومن جملة انه يجب قبوله انه لا يجوز تكفير اهل القبلة اعم من ان يكون سنيا او معتزليا او شيعيا او من الخوارج وما المروي عن ابي حنيفة رحمه الله فانه سئل

عن

عن الخوارج المحكمة فقال هم اخبث الخوارج فقيل له اتكفرهم ام لا فقال لا ولكن نقاتلهم على ما قاتلهم الايمة من اهل الخير كعلي بن ابي طالب وعمر بن عبد العزيز وهكذا المروي عن الاشعري والشافعي وابي بكر الرازي والدليل عليه وجهين آ عقلي و ب نقلي اما العقلي فلان المسائل التي اختلف اهل القبلة فيها مثل ان الله تعالى عالم بالعلم عندنا خلافا للمعتزلة وان الله تعالى موجد لافعالنا خلافا لهم وانه تعالى ليس بمتمكن بمكان وليس بمتحيز في جهة وغيرها من المسائل الخلافية بين اهل القبلة لو كانت معرفة هذه المسائل بكنهها شرطا لصحة الايمان لكان يجب ان لا يحكم النبي عليه السلام بايمان احد الا بعد ان يسأله عنها لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فظاهر لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط واما بيان بطلان التالي فلان النبي عليه السلام حكم بصحة ايمانهم من غير ان يسألهم عن هذه المسائل فعلمنا ان صحة الايمان لا يتوقف على هذه المسايل واما النقلي فقوله عليه السلام فقوله عليه السلام من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله كذا اورده البخاري في الصحيح وهذا صريح في انه لا يجوز تكفير اهل القبلة ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحديث يثبت المطلوب وانما يكون مثبتا ان لو كان الخبر متواترا وانه غير معلوم ويؤيد ما قلنا من ان تكفير اهل القبلة مطلقا لا يجوز ما ذكر الفقهاء من انه لا ترد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب فالذين كانوا قبل الحين كفروا اصحابنا في اثبات الصفات وخلق افعال العباد وكان الاستاذ ابو اسحق يقول اكفر من يكفرني وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا والمختار انه لا يجوز التكفير مطلقا كما هو محكي عن ابي حنيفة في المنتقى قوله تكفير اهل القبلة اضافة المصدر الى مفعوله

وذكر الفاضل ... اي ولا يجوز ان يكفر احدا من اهل القبلة قال ولا يبلغ
ولي الى آخره اقول لما فرغ من ابانة ما يجب قبوله شرع في ان الولي يبلغ درجة
الانبياء ام لا فنقول قال اهل الحق درجة الولي لا تبلغ درجة الانبياء في المرتبة
بل هي دونها خلافا لبعض الصوفية فانهم يقولون ان الولي افضل من النبي واستدلوا
عليه بان امر موسى عليه السلام بالتعلم من الخضر وهو ولي ولو كان النبي افضل من الولي
لم يؤمر بالتعلم منه فبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم اجيب عنه من وجوه
الاول لا نم ان الخضر كان وليا بل هو نبي وثانيا انا نسلم انه ولي على ذلك لكن
هذا ابتلاء في حق موسى عليه السلام فلا يدل على فضليته ولئن سلمنا انه ليس
بابتلاء لكن لا نسلم ان المعلم يكون افضل من المتعلم بل قد يكون بالعكس وج انا نم
ان الخضر ولي وانه يدل على افضلية المعلم ولكن لا نم ان المراد من موسى عليه
موسى الذي هو النبي عليه السلام لان اهل الكتاب يقولون ان موسى هذا
ليس موسى بن عمران بل انما هو موسى بن ماثان واستدل اهل الحق من وجهين
الاول عقلي والثاني نقلي اما العقلي فلان النبي كامل في نفسه ومكمل لغيره والولي
كامل في نفسه فقط وما هو كامل ومكمل افضل مما هو كامل فقط فثبت ان النبي افضل
من الولي وبيان الكل ظاهر واما النقلي فقوله عليه السلام والله ما طلعت الشمس
ولا غربت على احد بعد النبيين افضل من ابي بكر رضه وهذا الحديث يدل
على ان ابا بكر افضل من كل من ليس بنبي وانه دون كل من هو نبي وهو دليل
على ان الانبياء افضل من غيرهم والحاصل ان الانبياء افضل من ابي بكر بحكم هذا
الحديث وابا بكر افضل من جميع الانسان غير الانبياء بهذا الحديث ايضا فينتج
ان الانبياء افضل من جميع الانسان وهو المطلوب وفيه نظر لان للقائل ان
يقول لا نم ان هذا الحديث خبر متواتر لم لا يجوز ان يكون خبر الاحاد فلا يوجب

يوجب علم اليقين فلا يثبت مطلوبكم قال وخواص بني ادم الى اخره اقول
لما فرغ من الفرق بين النبي والولي شرع في بيان الفرق بين النبي والملك فنقول
اختلف اهل الملة في ان الانبياء افضل ام الملائكة فقال اهل السنة من الحنفية والاشعرية
ان خواص بني ادم من الانبياء والزهاد افضل من عوام الملائكة دون خواصها و
خواص الملائكة افضل من عوام بني ادم دون خواصهم وذهب المعتزلة والحكماء
والقاضي ابو بكر الباقلاني من اهل السنة وابو عبد الله الحليمي ايضا منهم الى ان الملائكة
الملائكة افضل من البشر مطلقا واستدل اصحابنا من وجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة
بسجود ادم لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فيكون ادم افضل من
الملائكة اذ لو كانت الملائكة افضل منه لكان امر الملائكة بسجود ادم امر الخدمة
الافضل للمفضول وهو باطل اذ الحكيم لا يامر الافضل لخدمة المفضول فان قيل
جاز ان يكون السجدة لله تعالى وادم عليه السلام كالقبلة ولئن سلمنا ان السجدة
لادم لكن لم لا يجوز ان يراد به التحية كسجدة يعقوب وبنيه ليوسف عليه السلام
ولئن سلمنا انه ليس للتحية لكن لم لا يجوز ان يكون العرف في ذلك الوقت ان من
سلم على غيره وضع جبهته على الارض وتسليم الكامل على الناقص امر معتاد قلنا
ان ذلك السجود ان لم يكن دليلا على رجحان المسجود على الساجد لما ابى ابليس
عن السجود استكبارا ولم يقل ارايتك هذا الذي كرمت علي لكن اللازم باطل
فالملزوم مثله والثاني ان ادم عليه السلام كان اعلم من الملائكة والاعلم افضل
من غيره فينتج ان الادم افضل من الملائكة وهو المطلوب اما الصغرى فلان ادم كان
يعلم الاسماء لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دون الملائكة لان الله تعالى سأل
الاسماء منهم فقالوا سبحانك لا علم لنا واما الكبرى فلقوله تعالى قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون فان قيل هذان الدليلان يدلان على ان الادم

عليه السلام افضل من الملائكة خاصةً ولم يدل على ان جميع الانبياء افضل منها قلنا
اذا ثبت ان آدم عليه السلام افضل من الملائكة ثبت ان الكل افضل منها لعدم القايل
بالفصل وفيه ان طاعة البشر اشق من طاعة الملائكة وكلما هو طاعته اشق يكون افضل
ينتج ان البشر افضل من الملائكة اما بيان الصغرى فلان طاعة البشر انما تصدر منهم مع
الموانع والصوارف عنها من الشهوة والغضب والوسوسة دون طاعة الملك فانها
جبلية ذاتية فيكون طاعة البشر اشق واما بيان الكبرى فلقوله عليه السلام افضل
العبادات احمزها اي اشقها واذا كانت عبادة بني آدم افضل كان المتصف بها ايضًا
افضل وفيه قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحًا وآل ابرهيم وآل عمران
على العالمين والعالم اسم لما سوى الله تعالى فيكون معنى الاية ان الله اصطفى
آدم وهنا وذاك على كل المخلوقات وترك العمل فيمن لم يكن نبيًا من آل ابرهيم
وآل عمران بالاجماع على عدم افضليتهم فيبقى معمولًا به في حق الانبيا فيكون الانبيا
افضل من كل المخلوقات ومن جملتها الملائكة فيكون الانبيا افضل من الملائكه
وهو المطلوب فان قيل هذه الاية تقتضي ان يكون آدم ونوحًا وابرهيم افضل
من محمد عليه السلام اجيب عنه بان العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى ومحمد عليه السلام
لم يكن موجودًا حال وجودهم اما الملائكة كانوا موجودين في ذلك الوقت فلا يلزم
انهم كانوا افضل من محمد عليه السلام هذا ما قيل وفيه نظر لان للخصم ان يقول
ان هذه الاية اذا كانت مخصوصة لا يكون حجة قطعية اللهم الا ان يقال ان العام
المخصوص حجة قطعية عند بعض اصحابنا وح يكون حجة على الخصم واحتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون
فان هذه الاية تقتضي فضلية الملائكة لانهم استحسنوا قولهم فلان لا يستنكف
الوزير عن خدمته ولا السلطان واستقبحوا عكسه وبيانه ان تقديم ذكرهم

العرلن

في القرآن على ذكر الانبياء عليهم السلام لقوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله وقوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلًا ومن الناس يدل
على افضليتهم والثالث قوله تعالى في صفة الملائكة لا يستكبرون عن عبادته استدل
بعدم استكبار الملائكة عن طاعته على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر عنها ولا يناسب
هذا الاستدلال ما لم يثبت تفضيل الملائكة فان السلطان اذا اراد ان يقرر على
رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فكيف هؤلاء
المساكين اجيب عن الاول بادعية اوجها انا لا نم ان هذا السياق يدل على افضلية
الملك بل يدل على ان ما جعلتم علة الاستنكاف وهو حصول المسيح من غير اب
حاصله في الملك اكثر لانه حصل من غير اب وام فكانه قال هم اولى بان يستنكفوا
ان كان علة الاستنكاف ما ذكرتم مع انهم لا يستنكفون واما مثال الوزير والسلطان
فلانا نقول لا نم انه حجة لانه مثال جزئي فلا يثبت الحكم الكلي على انه ممنوع فانه اذا
قال ما عاندني على هذا الامر زيد ولا عمرو فان هذا لا يفيد كون المتاخر بالذكر
افضل من المتقدم وكذا فيما نحن فيه وسلم ان هذه الاية تدل على افضلية
الملك من المسيح لكن لا نم انها تقتضي افضليتها عن محمد عليه السلام فان الافضل
من المفضول لا يجب ان يكون افضل من الافضل وفي هذا الجواب نظر يعرف
بادنى تامل وفيه ان الاية تقتضي ان الملائكة كلها حالة كونها مجتمعة افضل من المسيح لان
الملائكة صيغة جمع ولا يلزم منها ان كل واحد واحد من افرادها ان يكون افضل
منه عليه السلام وفيه ان الواو يفيد مطلق الجمع لا الترتيب فلا يلزم ما ذكرتم
وعن الثاني بانا لا نم ان تقدم ذكرهم يدل على افضليتهم وانما يلزم ذلك ان لو ترتب
كلامه من الاعلى الى الادنى اما لو ترتب على العكس لم يلزم ذلك وايضا انه
منقوض بالاية التي ذكرتم من قوله تعالى لن يستنكف المسيح الاية فانه قدم
المسيح على الملائكة ثم فيلزم ان يكون المسيح افضل من الملائكه بعين ما ذكرتم

وعن الثالث مانا لا نم انه يدل على افضليتهما من النبي لم لا يجوز ان يكون المراد
مع شدة قوتهم لا نتهم دون عن طاقتي فما بال البشر مع غاية ضعفهم يتم دونها
وح يلزم لئن يكون الملك اقوى من البشر لا انه اكثر ثوابا منهم اذ المراد من الافضل
ما هذا ولا نزاع في ذاك قال والميثاق الذي اخذه الى اخره اقول من جملة ما
يجب قبوله الميثاق الذي اخذه الله تعالى من ادم عليه السلام وذريته فانه
حق ومتحقق الوقوع الميثاق مفعال وهو عهد موثق من الوثيقة وهو المحكم هكذا
مذكور في غريب القران وقيل هو التوثق بيمين او عهد او نحو ذلك من الامور
التي يوكد القول وهو على ثلاثة اقسام الاول ما خص به الانبياء عليهم السلام
والثاني ما هو مخصوص بالعلماء والثالث ما اخذ الله تعالى من ادم عليه السلام
وذريته كما قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى والمصنف اشار الى الثالث
دون الباقيين والكل حق والدليل عليه من وجهين احدهما الاية المذكورة
قوله عليه السلام فانه قال مسح الله ظهر ادم بيده اليمنى بعد ما اهبطه
الى الارض فاخرج من صلبه جميع من يخلق الى يوم القيامة كامثال الذر
نثرهم بين يديه وجعلهم على هيئة الرجال والنساء في عقولهم ثم كلمهم وقال
الست بربكم قالوا بلى وعليه جمهور المفسرين والاخبار فيها شاعت وذاعت
فان قيل هذه الاية معطوفة على قوله واذ نتقنا الجبل وهو ميثاق خاص
لليهود فكذا هذه الاية اجيب بانه عام كالتوسل للميثاق الخاص فيدخل
فيه اليهود دخولا اوليا قال القاضي في تفسير هذه الاية المقصود من
ايراد هذا الكلام الزام اليهود بمقتضى الميثاق العام بعد الزامهم بالميثاق
المخصوص بهم قال ونؤمن الى اخره اقول ومن جملة ما يجب قبوله
لن نؤمن اي نصدق باللوح وهو ما روى ابن عباس رضي الله عنه عن النبي عليه السلام

انه قال ان الله تعالى خلق لوحا من درة بيضاء وصفحتاها من ياقوتة
حمراء قلمه نور وكتابه نور وعرضه ما بين السماء والارض ينظر الله
تعالى كل يوم ثلثمائة وستين نظرة ففي كل نظرة منها يخلق ويرزق
ويحيي ويميت ويفعل ما يشاء فذلك قوله كل يوم هو في شان وسمي ذلك
ذلك اللوح لوحا محفوظا كما في قوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ
لانه لا يطلع عليه غير الله تعالى وقال بعض المفسرين في قوله تعالى
وكل شيء احصيناه في امام مبين اي في اللوح المحفوظ ومن جملته ايضا
ان نؤمن اي نصدق بالقلم وهو القلم الذي مر ذكره في الحديث وبه يكتب ما هو
كائن وما هو سيكون الى الابد كما روي عن النبي عليه السلام انه قال ان اول
ما خلق الله القلم فقال اكتب فقال ما اكتب قال القدر ما كان وما هو كائن
الى الابد وهذا الحديث مذكور في حسان المصابيح فان قيل هذا الحديث
ينافي حديثين اخرين وهو قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وقوله
عليه السلام اول ما خلق الله نوري اجيب ان المبدع الاول له ثلث صفات
فمن حيث انه يعلم نفسه ومبدعه سمي عقلا ومن حيث انه صدرت عنه النفس
منتقشة بالعلوم سمي قلما ومن حيث انه فاضت انوار النبوة سمي نورا الهيا
اذ ان شيء واحد له ثلث اعتبارات بكل اعتبار له اسم وقال النبي عليه السلام لابي هريرة
يا ابا هريرة جف القلم بما انت لاق فاختصر على ذلك او ذر وهذا يدل على
ان المقدور كائن وعلى ثبوت القلم وفي حديث اخر قال النبي عليه السلام
ان الله تعالى خلق خلقه في ظلمة فالقى عليهم نورا فمن اصابه من ذلك النور اهتدى
ومن اخطاه ضل فلذلك اقول جف القلم على علم الله تعالى وهذا معنى
قول المصنف وجف القلم بما هو كائن قوله رقم معناه وكتب ماخوذ من
الرقم وهو الكتابة وجف اي يبس من باب ضرب يضرب قال

وما اخطاء العبد الى اخره اقول هذا البحث كانه نتيجة لبحث جف القلم وتفريع عليه
فح لا ينبغي ان يكون بالفاء دون الواو واذا عرفت هذا فنقول وما اخطاء العبد
ان الذي اخطاء العبد ومضى منه من الشرور لم يكن ليصيبه يعني الذي
اخطاء العبد كان موقوما ومقدرا في الازل كذلك اى انه اخطاءه ولا يصيبه لانه
كان في الازل انه يصيبه واخطاءه وكذلك الذي اصاب العبد كان في الازل
مقدرا ومرقوما انه اصابه ولا يخطيه لانه كان في الازل انه يخطيه فاصابه فالحاصل
ان ما هو مقدر في الازل خيرا كان او شرا لابد ان لا يتبدل عما هو في الازل فلا بد
ان يتحقق وقوعه ويؤيده ما روى احمد وابو داود وابن ماجة عن ابن الديلمي
قال اتيت ابي بن كعب فقلت له قد وقع في نفسي شيء من القدر فحدثني
لعل الله ان يذهبه من قلبي فقال لو ان الله عذب اهل سمواته واهل ارضه عذبهم
وهو غير ظالم ولو رحمهم كانت رحمته خيرا لهم من اعمالهم ولو انفقت مثل احد ذهبا
في سبيل الله ما قبله منك حتى تؤمن بالقدر وتعلم ان ما اصابك لم يكن ليخطئك
وما اخطاءك لم يكن ليصيبك ولو مت على غير هذا لدخلت النار قال ثم اتيت
عبد الله ابن مسعود فقال مثل ذلك قال ثم اتيت حذيفة بن اليمان فقال
مثل ذلك ثم اتيت زيد بن ثابت فحدثني عن النبي عليه السلام مثل ذلك وعن
ابي خزامة عن رسول الله قال قلت يا رسول الله ارايت رقى نسترقيها ودواء
نتداوى وتقاة نتقيها هل ترد من قدر الله شيئا قال هي من قدر الله اى ان كلا
من الرقية والدواء والتقوى مقدر في الازل قوله ما بمعنى الذي وضمير الفاعل
في اخطاء راجع اليه والعبد مفعوله اى ما اخطاء من العبد وهو مبتداء وخبره
قوله لم يكن الضمير راجع اليه وخبره ليصيبه والضمير المستكن راجع الى
ما وضمير المنصوب راجع الى العبد وعلى هذا قوله وما اصاب بعينه
حذو القذة بالقذة قال ولا نرى الخروج الى اخره اقول من جملة ما
يجب قوله ان لا يجوز الخروج على الائمة اى لا يجوز ان يعتقد الخروج عليهم وان
كانوا جائرين لما سيجي ان عصمة الامام ليست بشرط للامامة ولانه بالجور

ولانه بالجور لا يخرج عن الامامة فلا يجوز الخروج عليه لانه يؤدي الى وقوع الهرج
والمرج في عالمنا قال ونرى المسح الى اخره اقول اى نعتقد ان المسح على الخفين
جائز سواء كان في الحضر او في السفر لما روي انه سئل انس بن مالك رضي الله عنه عن
السنة والجماعة فقال السنة ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وان ترى المسح
على الخفين وروى عن الكرخي انه قال من انكر المسح على الخف يخشى عليه الكفر
وكل من انكره لكن من الصحابة فقد رجع عنه قبل موته كذا في فتاوى قاضي خان
ونؤمن ايضا بكرام الكاتبين لقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين
يعلمون ما تفعلون يعني وان عليكم من الملائكة يحفظون اعمالكم كراما على الله
يكتبون اقوالكم واعمالكم يعلمون ما تفعلون يعني لا تخفى عليهم شيء من اعمالكم من
الخير والشر ولما روى مجاهد عن النبي عليه السلام انه قال اكرموا الكرام الكاتبين
الذين لا يفارقونكم الا عند احدى الحالتين الجنابة والغائط ونؤمن ايضا بملك الموت
وقبضه ارواح العالمين لقوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم
لا يفرطون اى استوفت روحه رسلنا والمراد من الرسل ملك الموت واعوانه
ونرى الصلوة اى نعتقد جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر اى صالح وفاسق ونعتقد
ايضا جواز الصلوة على من مات منهم لقوله عليه السلام صلوا على كل ميت والكل لاحاطة
الافراد اعم من ان يكون برا او فاجرا فتعم بالعموم وفي رواية اخرى صلوا على كل بر
وفاجر وقال عليه السلام الصلوة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان او فاجرا
قال وفي دعاء الاحياء الى اخره اقول ومن جملة ما ذكرنا ان في دعاء الاحياء
للاموات وصدقة الاحياء لهم نفعا ونعتقد جواز نفعه لما روي ان رجلا قال
للنبي عليه السلام امي افتلتت نفسها اى ماتت فجاءة واظنها لو تكلمت تصدقت فهل
لها اجر ان تصدقت عنها قال نعم وهذا صريح في ان التصدق له نفع للاموات والا لم يكن
قول النبي حقا واللازم باطل فالملزوم مثله ونعتقد ايضا انه تعالى يجيب الدعوات

اى نقبلها خلافا لمن يقول ما قدر الله تعالى يكون وما لم يقدر لم يكن فلا فائدة فى الدعاء
ولا نقبله فنقول انه باطل بالآيات من الكتب الالهية والاخبار النبوية كقوله تعالى أجيب
دعوة الداع اذا دعانى فليستجيبوا لى وقوله عز من قائل ادعونى استجب لكم وقوله تعالى
ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين اى عن دعائى بدلالة
سياق الآية وقوله عليه السلام الدعاء مخ العبادة وايضا نعتقد انه يقضى الحاجات
لقوله تعالى قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب قال وما اخبر النبى عليه السلام الى آخره
اقول وكل ما اخبر النبى عليه السلام من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج
ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها كما ذكر حق وصدق
لما روى عن حذيفة بن أسيد الغفارى انه قال اطلع النبى عليه السلام علينا ونحن
نتذاكر فقال ما تذكرون فقالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر
آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى
عليه السلام ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمغرب وخسف بجزيرة
العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال عليه السلام
ان اول الآيات طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وايهما
كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ألا أحدثكم حديثا عن الدجال ما حدث به نبى قومه انه اعور وانه يجيء معه بمثل الجنة والنار
فالتى يقول انها الجنة هى النار وانى انذركم كما انذر به نوح قومه وقال عليه السلام
ان الدجال يخرج وان معه ماء ونارا فاما الذى يراه الناس ماء فنار تحرق واما الذى
يراه الناس نارا فماء بارد عذب فمن ادرك ذلك منكم فليقع فى الذى يراه نارا فانه
ماء عذب طيب وان الدجال ممسوح العين عليها ظفرة غليظة وروى عن
ابى هريرة انه قال قال رسول الله عليه السلام والذى نفسى بيده ليوشكن ان ينزل
فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية والاحاديث

والاحاديث كثيرة مستفيضة فى هذه الآيات المذكورة قوله وما اخبر به مبتداء
بمعنى الذى واخبر به صلته وقوله من خروج الدجال الى آخره بيان له وقوله حق
خبره قال والكف عن الصحابة الى آخره اقول الكف الامتناع وهذه جملة معطوفة على
جملة اولى اى الامتناع عن طعن الصحابة حق كما استدلوا عليه من وجوه اولها قوله عليه السلام
لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وهذا
صريح فى ان الطعن فى حقهم غير جائز بل هو منهى وثانيها قوله عليه السلام ايضا الله الله
فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى
ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه
وهذا ايضا دليل واضح على ان الطعن فى حقهم منهى وثالثها ما قال عمر بن عبد العزيز فى
حقهم تلك دماء طهر الله تعالى ايدينا عنها فلا نلطخ بها السنتنا وقال عليه السلام اكرموا
اصحابى فانهم خياركم ورابعها ما روى عن النبى عليه السلام انه قال لا تمس النار مسلما رآنى او
رأى من رآنى فجعل النبى عليه السلام اصحابه بمنزلة نفسه والطعن على النبى منهى فكذا
على ما هو منزل بمنزلته عليه السلام قال والشهادة للعشرة الى آخره اقول
والشهادة والاقرار على ان العشرة من الصحابة بالجنة حق والشهادة مبتدأ وحق
خبره عطف هذه الجملة على الجملة السابقة وانما قلنا انه حق لقوله عليه السلام
ابو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة
والزبير فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن ابى وقاص فى الجنة
وسعيد بن زيد فى الجنة وابو عبيدة بن الجراح فى الجنة وهذه الاحاديث المذكورة
تفيد علم اليقين اذا كانت اخبارا متواترة او مشهورة اما اذا كانت اخبار الآحاد فلا
قال وكل مؤمن بعد موته مؤمن الى آخره اقول كل مؤمن فى حال حيوته وانتقل
من الدنيا مؤمنا يكون مؤمنا بعد موته حقيقة يعنى انه مؤمن حقيقة لا باعتبار ما كان
مجازا

بلا اطلاقه عليه باعتبار تحققه فيه كما في حال نومه وغفلته لان المتصف
بصفة الايمان انما هو الروح وهو باق لا يتغير بالموت فيكون مؤمنا حقيقة
لا مجازا وكذا الرسل والانبياء عليهم السلام بعد وفاتهم رسل وانبياء حقيقة بعين
ما قلنا والفرق بين الرسول والنبي قد مر قال ويجوز اطلاق الخ اقول
هذا اشارة الى ان اي الاسم يطلق على الله تعالى شرعا واي الاسم لا يطلق عليه
تعالى والاولى ان يذكر هذا البحث ببحث صفات الله تعالى اذا عرفت هذا
فنقول قد اختلفوا في اسماء الله تعالى هل هي بالاصطلاح او بالتوقيف الشرعي
فقالت معتزلة البصرة انها من الاصطلاحات وتابعهم الباقون في الاصطلاح
ان يوضع لله تعالى اسم كما وضعوا في الفارسية خداى وفي التركي تنكري
وفي الهندية كوباد وذهب اهل السنة والجماعة الى انها ماخوذة من التوقيف
الشرعي اما بالكتاب او السنة المتواترة او المشهورة ولهذا قالوا يجوز اطلاق اسم
الشيء والموجود بالعربية والفارسية لان اذن الشرع وارد فيهما كما مر في بحث
الصفات ولان اطلاقهما لا يؤدي الى الجسمية والنقصان وقالوا ايضا يجوز
اطلاق اسم النور والوجه واليد واليمين والجنب وغير ذلك من الاسماء
الواردة في القرآن والاخبار لكن بالعربية ولا يجوز بلسان آخر غير العربي
فان قيل ما الفرق بين الشيء والموجود وبين النور والوجه وغيرهما فانكم
جوزتم بالعربية والفارسية من غير تاويل وههنا لم تجوزوا بالفارسية
الا بالتاويل والحال ان اذن الشرع وارد في الكل قلنا لان الاولين ليسا
من المتشابهات دون الباقي ولان الاولين لا يثبتان الجسمية والباقي يثبتها
فظهر الفرق بينها ويجوز اطلاق بعض الالفاظ مضافا ولا يجوز بدون الاضافة
وان لم يشعر اطلاقه بالفساد لانا بينا انها توقيفية فلما لم يرد اذن الشرع

بدون الاضافة لم يجز بدونها كقوله رفيع الدرجات وقاضي الحاجات وهازم
الاحزاب وفارج الهم وشديد العقاب ولم يجز قاضي ورفيع وهازم وفارج
وشديد وعند المعتزلة كل ذلك يجوز بالاضافة وبدون الاضافة لان عندهم
بالاصطلاح يجوز ولا يجوز ايضا اطلاق لفظة المحجوب وبعضهم اي بعض اهل السنة
جوزوا لفظ المحتجب لان الاول يدل على المغلوبية فهو محال على الله تعالى دون الثاني
فيجوز عليه اطلاقه ومن الاسامي ما لا يجوز اطلاقها وضدها ايضا كالساكن فانه
لا يطلق عليه ولا ضده كالمتحرك وكاليقظان فانه لا يطلق عليه تعالى ولا ضده
كالنائم وكالعاقل فانه لا يطلق عليه ولا ضده كالمجنون والسفيه وكذا لا يجوز اطلاق
اسم الآخر في العالم او الخارج عنه لانه لم يرد اذن الشرع فيها ولهذا لا يجوز
اطلاق اسم الغائب لعدم ورود النص ولانه قال تعالى وهو معكم اينما كنتم
فلا يجوز اطلاق ضده ويجوز انه غيب عن الخلق يعني يجوز باسم المصدر ولا يجوز
باسم الفاعل المشتق منه لانه حكي من عطاء رحمه الله في تفسير قوله يؤمنون
بالغيب اي بالله تعالى ويجوز ايضا ان يوصف بافعال ولا يوصف بما يشتق منها
كقوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا ولا يوصف باسم الساقي ولقائل ان
يقول في هذه الاسامي التي لا يجوز اطلاقها عليه تعالى سلمنا انه ما ورد اذن
الشرع بها ولكن لا نسلم عدم جوازه اصطلاحا لان عدم ورود اذن الشرع
لا يدل على عدم جوازه لان الشيء قد لا يكون واقعا دائما ومع هذا يصح وجوده
قال فصل لا بد للمسلمين الى آخره اقول الامامة هي رياسة عامة
لحفظ مصالح الناس في الدين والدنيا وقوله هي رياسة جنس وقوله
عامة الى آخره فصل مميز عن القضاة والامراء لان رياستهم غير عامة
بل هي مخصوصة ببلد والمراد بالامامة ههنا الخليفة وهذا الفصل مشتمل على مباحث

الاول في بيان وجوب نصب الامام والثاني في بيان شرائطه والثالث في بيان تعيينه
اما الاول فقد اختلف الامة فيه فمنهم من ذهب الى ان نصب الامام واجب علينا
بالدليل السمعي وهو مذهب اهل السنة ومنهم من ذهب الى انه واجب علينا بالدليل
العقلي وهو مذهب المعتزلة والزيدية ومنهم من ذهب الى انه لم يجب نصب الامام
لا على الله تعالى ولا علينا مطلقا في شيء من الاوقات والدليل لنا على ان نصب الامام
واجب علينا سمعا ان نصب الامام يوجب دفع ضرر لا يندفع ذلك الضرر الا به
لان البلد اذا خلا عن رئيس قاهر يامرهم بالطاعة وينهى عن المعاصي ويدفع باس الظلمة
عن المستضعفين وينفذ احكامهم واقام حدودهم وبعد تجهيز جيوشهم استولى
الظلمة والفسقة وفاش الفسوق والعصيان وكاد ذلك يؤدي الى فساد عظيم
من القتل والتصرف في مال الغير ونفسه وغير ذلك واذا كان عدم الامام سببا لهذه
المضرة يكون وجوده دافعا لها ودفع الضرر واجب على المسلمين باجماع الانبياء
عليهم السلام وباتفاق العقلاء في جميع الاديان فيجب نصب الامام علينا لان دفع الضرر
واجب وهو يتوقف على نصب الامام والموقوف عليه الواجب اولى بان يكون
واجبا وانما كان هذا الدليل سمعيا لان بعض مقدماته اجماع الانبياء وباعتبار هذا
صار نقليا والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله لابد للمسلمين من امام يقوم بتنفيذ
احكامهم واقامة حدودهم وتجهيز جيوشهم فان قيل كما ان نصب الامام يقتضي
هذه المصالح التي ذكرتم فقد يحتمل مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد
الفساد او يستولي على الناس فيظلمهم او يخالج لدفع المعارض بقول الرياسة
الى من يريد مال لانه يحتاج الى خرج فيغصب المال منهم اجيب بان هذا
ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت جائزة لكنها مرجوحة مكنونة لانها اذا
قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الامام المطاع بالمفاسد الحاصلة

جواب اذا

من وجوده كانت المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد الحاصلة من
وجوده وعند التعارض يعتبر الراجح دون المرجوح وان ترك الخير الكثير
لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير قال وينبغي ان يكون الامام ظاهرا
اقول هذا اشارة الى البحث الثاني وهو بيان شرائطه اعلم ان شرائط الامامة
كثيرة بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه اما المتفق عليه فخمسة لا ينعقد
الامامة بدونها بالاتفاق الاول ان يكون حرا لان العبد حقير بين الناس مشتغل
بخدمة السيد والامام يجب ان يكون معظما بين الناس حتى يكون مطاعا
وان لا يكون مشتغلا بخدمة احد حتى يحصل الفراغ لقيام مصالح الامة
ولان العبد لا ولاية لنفسه فكيف يكون له ولاية لغيره والثاني ان يكون
ذكرا لان المرأة لا تصلح لاظهار القهر والغلبة وجر العساكر وتدبير الحروب غالبا
كما اشار النبي عليه السلام بقوله كيف يفلح قوم تملكهم امرأة ولان النساء ناقصات
عقل ودين والامام يجب ان يكون موصوفا بكمال العقل والدين والثالث ان يكون بالغا
لان الغالب من حال الصبيان ان لا يحصل لهم هذه الصفات من تدبير الحرب و
القهر والغلبة واظهار السياسة وغير ذلك من الامور المتعلقة بالامامة ولانه
لا ولاية له لنفسه فكيف يكون له ولاية لغيره والرابع ان يكون عاقلا لان الصفات
المذكورة لا تحصل للمجنون ولا تحصل الامامة له والخامس ان يكون شجاعا لانه لو لم يكن
شجاعا لم يحصل به ما نصب الامام لاجله وهو المقابلة وجر العساكر والجهاد و
السياسة فيعود على موضوعه بالنقض كذا ذكره صاحب التبصرة واما المختلف
فيه فهي سبعة الاول ان يكون ظاهرا في كل وقت ولا يكون مختفيا ولا منتظرا
خلافا للروافض فانهم اجازوا امامة غائب مختف ينتظرون خروجه وانما شرطنا
كونه ظاهرا لانه لو لم يكن ظاهرا لفات المطلوب من الامامة وهي الامور التي ذكرناه والثاني
ان يكون قرشيا وهم اولاد النضر بن كنانة خلافا للخوارج والكعبي فانهم يقولون

وهم يقولون ان كونه من القريش ليس بشرط بل كونه منه اولى فان خافوا الفتنة
جاز عقدها بغير القرشي والدليل لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ووجه الاستدلال
به ان اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق نقلا عن ائمة النحو وههنا ليس للعهد
اتفاقا فيكون للاستغراق فيصدق كل امام قرشي وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل
ما ليس بقرشي لا يكون اماما وهو المطلوب واحتج المخالف بان الغرض من الامامة القيام
بمصالح الامة وذلك يتم بدون اعتبار النسب اجيب عنه بانه لا يبعد ان يكون انقياد
الخلق للقرشيين بسبب اتصالهم بالنبي عليه السلام اتم فلاجل ذلك يعتبر كون الامام منهم
وج ان يكون متقيا فانه ليس بشرط عندنا خلافا للشافعي والمعتزلة والخوارج فانهم
يقولون ان التقوى شرط انعقاد الامامة اما عند الشافعي فلان الفاسق عنده لا يكون
اهلا للشهادة والقضاء فاولى ان لا يكون اهلا للخلافة واما عند المعتزلة فلان الفاسق
ليس بمؤمن فلا يكون اهلا للامامة واما عند الخوارج فلانه يكفر بالفسق فلا يكون
اهلا للخلافة واما عندنا فان التقوى شرط الكمال لا شرط الجواز فلو عقد الخلافة
للفاسق يجوز مع الكراهة لكن غيره اولى ولو ارتكب كبيرة لا ينعزل ولكن يستحق العزل
ود ان يكون هاشميا فانه ليس بشرط عند اهل السنة والجماعة خلافا للروافض
فانهم يقولون لا يصلح الا في بني هاشم ثم عينوا عليا رضه واولاده وانكروا خلافة
ابي بكر وعمر وعثمان رضه والدليل لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش وقوله
الولاة من قريش على الاطلاق والحديث يدل على ان غير الهاشمي جاير امامته لانه عام
والعام يجري على عمومه وه ان يكون معصوما فانه ايضا ليس بشرط عند اهل السنة
خلافا للمعتزلة والزيدية والخوارج فانهم يقولون ان العصمة شرط لانعقاد الامامة
واستدلوا عليه من وجهين الاول ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم
فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لاحتاج ايضا هو الى امام اخر ويلزم الدور
او التسلسل وهما باطل فكذا الملزوم وب ان قوله تعالى خطابا لابرهيم عليه

لابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي
الظالمين دل على ان عهد الامامة لا يصل الظالم والفاسق ظالم لقوله تعالى ومنهم
ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان من يصل اليه الامامة وجب ان لا يكون فاسقا
ولا نعني باشتراط العصمة سوى ما ذكرنا اجيب عن الوجه الاول بانه لا نم انه لو جاز
الخطاء على الامام لاحتاج الى امام اخر فان ابا بكر جاز الخطاء عليه اجماعا مع انه
صحت امامته فلا يكون محتاجا الى امام اخر والا لم يصح امامته وفيه نظر لان للخصم
ان يقول لا نم ان امامة ابي بكر صحيحة ح لم يتم الدليل وعن الثاني من وجهين الاول
لا نم ان المراد من قوله اني جاعلك للناس اماما الامامة هو الخلافة بل المراد منه
النبوة لان ابرهيم عليه السلام سال ان يكون من اولاده نبيا كما كان هو فاخبر الله
تعالى ان الظالم لا يكون نبيا وب انا نم ان المراد منه الخلافة لكن المراد
بالظالم المطلق هو الكافر فاخبر الله تعالى ان امامة المسلمين لا تليق لاهل الكفر
وو ان يكون افضل اهل زمانه فانه ايضا ليس بشرط عندنا بل يجوز امامة
المفضول عند قيام الفاضل خلافا لجمهور الروافض فانهم يقولون لا ينعقد
امامة المفضول مع قيام الفاضل واليه مال الاشعري واستدلوا عليه من وجهين
احدهما ان الامامة خلافة النبوة فكما يجب ان يكون النبي افضل اهل زمانه فكذلك ما يقوم
مقامه وثانيهما ان النفوس الى متابعة الفاضل والانقياد لاوامره اميل فكان
الفاضل اولى اجيب عن الاول بان الوقوف على كونه افضل عند الله قطعا غير
ممكن للعبد والحاجة ماسة الى نصب الامام فلا يجوز تعليقه بما لا وقوف للعباد
وقياسهم بالنبوة غير جايز لان صحة النبوة لا تتعلق بوقوف العباد على انه افضل
او غير افضل لان الله تعالى هو الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته ورسالته
وهو العالم بحقيقة كل شيء وكان من اختاره الله تعالى من اهل زمانه لرسالته

افضل خليقته ضرورة خلافا لاحتجاجنا بالعبد فانه لا يعلم حقيقة كل شيء فلم يعلم الافضل
وعن الثاني بان هذا الدليل يدل على اولوية امامة الفاضل لا ان امامة المفضول
غير جائز ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان امامة المفضول جائزة مع قيام الفاضل
ام لا فلا يدل هذا الدليل على هذا فان قيل هذا الشرط مستدرك لانه يعلم من
عدم اشتراط العصمة قلت سلم ولكن ذكره للتوضيح للمتعلم وتسهيل الفهم له
واستدل اصحابنا على ان افضل اهل زمانه ليس بشرط بفعل عمر رضي الله عنه فانه
لما طعن جعل الخلافة بالمشورة بين ستة اشخاص عثمان وعلي وطلحة والزبير
وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم مع رجحان عثمان
وعلي على غيرهما فلو كانت الافضلية شرطا لما جعل عمر الخلافة هكذا بالمشورة
وليس فليس وكذا ان يكون الامام واحدا فانه عندنا لا يجوز نصب امامين
في عصر واحد خلافا لهم اي للروافض فانهم يقولون يثبتون امامين في وقت واحد
احدهما ناطق والاخر صامت خلافا للكرامية فانهم يقولون ان عليا رضي الله عنه
ومعاوية كانا امامين في عصر واحد والدليل لنا على بطلان مذهبهما ان
الانصار رضي الله عنهم لما قالوا منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر رضي الله عنه لا يصلح سيفان
في غمد واحد انقادوا له ولم ينكروا عليه فكان ذلك اجماعا منهم فثبت ان نصب الامامين
في زمان واحد لا يجوز وثبت انه لو جاز الاثنان لجاز الاربعة والعشرة والمائة
فيؤدي الى ان ينصب في كل بلدة او قرية او محلة امام على حدة ويقع المخالفة
والمقاتلة فيعود على موضوعه بالنقض هذا ما قيل ولقائل ان يمنع الملازمة
ويقول لا نم انه لو جاز نصب امامين لجاز العشرة والمائة قال وما نص رسول الله
الى اخره اقول هذا اشارة الى البحث الثالث وهو بيان تعيين الامام فيقول ما نص
اي ما صرح رسول الله عليه على امامة احد بعد وفاته حتى يتعين ذلك بالامامة

اذ لو نص لاشتهر لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فان الخلافة امر
عام يقع لكل الناس الى معرفته حاجة ماسة وكل ما كان كذلك لو ثبت النص فيه لاشتهر
اشتهارا لا يبقى معه على احد من الناس خفاء واما بيان بطلان اللازم فلانه لو اشتهر
لم يقع فيه خفاء اصلا كالنص على القبلة واعداد الركعات ومقادير الزكوات وليس
فليس وزعمت الروافض ان النبي عليه نص على خلافة علي رضه ومذهبهم باطل
لانه لو كان النص ثابتا لاحد لادعى المنصوص عليه ذلك واحتج بالنص وخاصم من لا يقبل
ذلك منه ولما لم يرو عنه الاحتجاج عند تفويض الامر الى غيره علم انه لا نص على
احد ولان عليا كان ممن لا ياخذه في الله لومة لائم ولا يترك الحق لضعف القوة
وهو الموصوف بالصلابة في الدين الموسوم بالبسالة والشجاعة المشهود له
بالباس والنجدة والظفر المشهور بالمقاتلة بالمشهورين من الفرسان والمعروف
من الشجعان بدليل قول القائل في كتابه الى عامله عثمان بن حنيف والله لو ادبرت
العرب عن حقيقة احمد صلى الله عليه وسلم لخضت اليها خياض المنايا ولضربتهم
ضربا يقص الهام اي يكسر فوق الراس ويرض اي يدق العظام حتى يحكم الله
بيني وبينهم وهو خير الحاكمين فلو كان عرف من النبي عليه في نفسه نصا وعرف
ان لا حق لغيره فيه لما انقاد الى غيره بل اخترط سيفه وخاض المعركة وطلب
حقه ولم يرض بالذل والهوان ولم يساعد من تولى الامر بعده بتقليده ولكن
انقاد الى غيره ولم يطلب حقه فعلم انه لا نص في حقه ولان الروافض لما ادعوا
من النص صاروا طاعنين على الصحابة رضه على العموم لانهم زعموا ان الصحابة
اتفقوا بعد رسول الله عليه على مخالفة فحشة واستمروا على ذلك وفوضوا
الامر الى غير المنصوص عليه واعانوا المبطل وخذلوا المحق مع ان الله تعالى
وصفهم بكونهم خير امة وجعلهم امة وسطا ليكونوا شهداء على الناس وعلى
رضي الله عنه على الخصوص فانه اشتهر انه بايع ابا بكر رضه جهرا ولو كان الحق له ثابتا

بالنص لكان ابو بكر غاصبا ومن زعم ان عليا رضي الله عنه مع قوة حاله وعلمه وكماله وعزة عشيرته وكثرة متابعيه ترك حقه واتبع ظالما عاصيا ونصر باغيا مبطلا فقد وصفه بالجبن والضعف وقلة التوكل على الله تعالى وعدم الثقة بوعد الرسول عليه فثبت ان البيعة منصوص والا لم يبايع ابا بكر فان قيل ان الامامة كانت حقا ومنصوصة لعلي الا انه بايع ابا بكر واعرض عن حقه اتقاء على نفسه اذ لم يكن قادرا على طلب الامامة والتقية عند عدم القدرة جائزة الا يرى ان النبي عليه مع جلالة منصبه اعرض عن مشركي مكة واتقى بالغار عند استيلائهم وعدم قدرته فلان يتقي علي على نفسه عند استيلاء خصومه اولى اجيب بانه كيف يجوز لعلي رضي التقية وكان من اقدر الناس على طلب حقوقه اذ كان علي غاية الشجاعة وكانت فاطمة الزهراء رضي مع علو شانها وبلاغة قدرها زوجة له واكثر صناديد القريش وسادا تهم كان معه مثل الحسن والحسين ومثل العباس مع منصبه فان العباس قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف اثنان والزبير مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة ورئيس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر اذ كان ابو بكر من قبيلة تيم بن مرة ثم قال والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكثير من اكابر الصحابة كان معه رضي حتى روي انه اجتمع عنده سبعمائة من اكابر الصحابة مريدين امامته حاملين على الطلب فعلم بان الترك ما كان لعدم القدرة قال لكن الصحابة الى اخره اقول هذا استدراك عن قوله وما نص رسول الله وكانه جواب سوال مقدر تقديره ان يقال ان الرسول عليه السلام لم ينص بعده على امامة احد كما ذكرتم فباي شيء اثبتم امامة ابي بكر وغيره وتقرير الجواب ان يقال انا نعم انه عليه السلام لم ينص لكن ثبت امامة ابي بكر باجماع الصحابة فان الصحابة اجتمعت على خلافة الصديق رضي واجماع الصحابة حجة قاطعة كنص كتاب الله تعالى وخبر الرسول

عليه

عليه السلام فثبت امامتهم باجماعهم وسبب اجماعهم على امامته من وجوه انهم استدلوا عليها بامر الصلوة في ايام مرضه فانه عليه قال مروا ابا بكر ليصلي بالناس وهي من اعظم اركان الدين كما عزله عن ذلك فيبقى كون ابي بكر خليفة في الصلوة بعد وفاته عليه لعدم عزل النبي عليه السلام واذا ثبت خلافته في الصلوة ثبت في غيرها مما يتعلق بالامامة من امور الشرع لعدم القائل بالفصل فلهذا اجتمعت الصحابة على خلافته بهذا الاستدلال والى هذا اشار المصنف بقوله استدلالا بامر الصلوة ويجب لان الصحابة علموا حقية امامته باشارة الكتاب وهو قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون ووجه الاستدلال به انه تعالى امر نبيه عليه ان يقول للذين تخلفوا عن الغزو وقعدوا انكم ستدعون الى قوم اولي باس شديد واشار في الاية الى ان الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم اياه ويستحقون التعذيب بالعذاب الاليم بعصيانهم اياه بقوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما وهذا امارة كون الداعي مفترض الطاعة ثم اختلفوا في المراد بقوله اولي باس شديد فقال بعضهم هم بنو حنيفة وقال بعضهم هم فارس فاياما كان يثبت امامة ابي بكر اما اذا كان المراد منه بني حنيفة فقد كان الداعي اليهم ابا بكر رضي الله عنه فثبت بذلك خلافته فقد ثبت خلافته من عقد هو له الخلافة واستخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه واما اذا كان المراد منه اهل فارس فالداعي اليهم كان عمر فثبت بالاية خلافته وثبوت خلافته ثبت خلافة من كان هو خليفته وعقد هو له الخلافة وهو ابو بكر وكان في الاية دليل خلافة الشيخين فان قيل لم لا يجوز ان يكون الداعي المحظور مخالفته محمدا عليه قلنا لا يجوز لقوله تعالى فقل لن تخرجوا معي اي قل للمخلفين لن تتبعونا وهذا دليل على انهم لا يتبعون محمدا عليه السلام فلم يكن الداعي محمدا عليه ومن ان اللطيف الخبير جل ثناؤه نظر الى انه حسيه ومنهم بعضهم

جمع الله امرهم المستنفة واراهم المختلفة على الامامة قرشي شجاع موصوف بجميع الصفات الكمال من العلم والديانة والصلابة والعلم بتدابير الحروب والقيام بتهيئة الجيوش و تنفيذ السرايا ومعرفة سياسة العامة وتسوية امور الرعية بل هو اكثرهم فضلا و اغزرهم علما واوفرهم عقلا واصوبهم تدبيرا واشدهم على عداء الله انكالا واطهرهم سريرة واذا اجمع الله تعالى رايهم على خلافته ثبت خلافته وهو المطلوب فان قيل لا نم دعوى الاجماع لان عليا رضي الله عنه تاخر عن بيعته ستة اشهر او اربعة اشهر قلنا لا نم انه تاخر عن بيعته مهملة لما انعقد بيعته بعد هذه المدة وبه صحت نقول تاخر محمول على الاشتغال بالنظر ليتضح له وجه الصواب لسائر عامة الصحابة ويبايعه فان قيل ان النبي عليه السلام صرح بامامة علي رضي الله عنه بقوله لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وكان خليفة لموسى لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي فيكون علي ايضا خليفة للنبي عليه السلام اذ منزلته عند النبي عليه السلام منزلة هرون عند موسى عليه السلام اجيب عنه بان المراد منه تشبيه علي بهرون في الاخوة والقرابة اي كما كان اقرب الناس الى موسى في الاخوة والقرابة هرون فكذلك اقرب الناس الى النبي عليه السلام في الاخوة والقرابة علي لا التشبيه بهرون من جميع الوجوه حتى يلزم ما ذكرتم اعلم ان قوله استدلالا منصوب على انه مفعول له لاجتمعت قال ثم على عمر رضي الله عنه الى اخره اقول هذا عطف على قوله على خلافة الصديق اي ثم اجتمعت الصحابة بعد خلافة ابي بكر رضي الله عنه على خلافة عمر رضي الله عنه استدلالا بوجوه احدها قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وهو حديث مشهور يوجب علم اليقين وفي هذا الحديث صنعة لطيفة وهو الايضاح بعد الابهام ويقال له التوشيع وهو ان يؤتى في عجز الكلام بمثنى مفسر باسمين ثانيهما معطوف على الاول وههنا كذلك لانه عليه السلام اتى في عجز الكلام باللذين وفسره باسمين ثانيهما معطوف على الاول وهو قوله ابي بكر وعمر ونظيره ما جاء في الخبر يشيب ابن ادم ويشب منه خصلتان الحرص وطول الامل

وثانيها ايضا قوله عليه السلام ان يطع الناس ابا بكر وعمر رشدوا وان يعصوهما غووا وغوت امتهم وهذا صريح في صحة امامة الشيخين وثالثها ان ابا بكر عقد الخلافة بعد وجود الشرائط في حقه حتى قال بعد ما قيل له وليت علينا فظا غليظا لو سالني الله تعالى يوم القيامة عنه لقلت وليت عليهم خير اهلهم ولم ينكر عليه احد وبايعوه الخلافة كما تثبت باتفاق اهل الراي تثبت بنص الامام السابق فثبت امامة عمر رضي الله عنه ورابعها ان عليا رضي الله عنه سلم الامر لعمر وزوجه بنته ام كلثوم فلو لم يكن عمر اماما حقا لما فعل ذلك والحال انه اقوى ديانة واشد ورعا من ان يزوج ابنته ظالما لما غصبه حقه ولبس فلبس وخامسها ما ذكرنا من قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب الاية والاستدلال به على امامة عمر رضي الله عنه ما بيناه و ما قال الصلاة الاذنية لاحد اعترف بامامة الصديق في امامة عمر رضي الله عنه وانما انكر ذلك من انكر امامة ابي بكر بما لهم من الشبه ودعوى النص في غيره وكل ذلك ابطلناه وثبت امامة ابي بكر رضي الله عنه وبعد ثبوت خلافته لا شك في ثبوت خلافة عمر رضي الله عنه واذا ثبت خلافتهما ثبت ان من انكر خلافتهما فقد كفر لانها تثبت بالاجماع ومنكر الاجماع كافر كالكتاب في السنة المتواترة ولقائل ان يقول لا نم ان من انكر خلافتهما يكون كافرا لان الروافض انكروا خلافتهما مع انا لا نكفرهم لانهم من اهل القبلة وكل من هو من اهل القبلة لا يجوز تكفيره لما مر ينبغي لمن الروافض لا يجوز تكفيرهم ولان الاجماع مختلف فيه في انه حجة قطعية ام لا فانه عند اهل السنة حجة قطعية يوجب علم اليقين وعند بعض المعتزلة وهو النظام والقاشاني انه ليس بحجة موجبة للعلم بل هو حجة في حق العمل ومنكر حجة مختلف فيها لا يكون كافرا ويؤيده ما قاله الامام فخر الدين الرازي من انه قرر في نهاية العقول انهم لا يكفرون وايضا التكفير نقل عن بعض اصحابنا لا عن كلهم والحق ان من انكر خلافتهما لا يكون كافرا مع محمل قول المصنف رح على التهديد لا على التحقيق كما حكي عن ابي حنيفة انه حين مباحثته مع الروافض قال الاخرج

تهديدا لهم لا انه حكم بحقيقة كفرهم وكذا هذا وفيه ما فيه لان اهل السنة قالوا ان منكر
ما يثبت بالاجماع يكون كافرا وجعلوه مثل الكتاب والسنة المتواترة في ان جاحد
الكل يكفر فح لا يصح قولهم لا يكفر اهل القبلة مطلقا والا يلزم اجتماع النقيضين وهو
التكفير وعدم التكفير **قال** ثم على ذي النورين الى اخره **اقول** هذا عطف ايضا
على قوله على خلافة الصديق اي اجتمعت الصحابة بعد خلافة الشيخين رض على خلافة
ذي النورين عثمان رض وانما لقب بذي النورين لانه زوج ابنتي رسول الله عليه
فكانهما نوران وعثمان رضي الله عنه صاحبهما اذا عرفت هذا فنقول اذا ثبت امامة
الشيخين بما ذكرنا من الدلائل ثبت امامة عثمان رضي الله عنه لان الصحابة اجتمعت على امامته
لوجود شرائط الامامة فيه من النسب والعلم والزهد والقدرة على القيام بجميع ما يحتاج الى
الامامة وقد روي ان عمر رض ترك امر الامامة شورى بين ستة نفر عثمان وعلي و
طلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وقال لا تخرج الامامة منهم
فجعلوا الاختيار الى عبد الرحمن ورضوا بحكمه ثم اخذ عبد الرحمن بيد علي رض وقال اولتك
على ان تحكم بكتاب الله وسنة رسوله وسنة الشيخين فقال علي رض انا احكم هكذا و
واجتهد رأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان رض فاجاب الى ما دعاه وعرض عليها ثلث مرات
ثم بايع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته فهذا دليل واضح على صحة امامة عثمان رض
على انه وجد فيه جميع ما وجد في غيره من شرائط الامامة من العلم بالحلال والحرام وحفظ
القرآن والعدالة والاستقلال بكفاية ما يناط بالامام وشرعت الخلافة له فان قيل
لا نسلم ان عثمان صالح للامامة لان بعض عماله خانوا وظهرت منهم امور مستكرهة
وعثمان سكت عنها وكذا ان عثمان احرق القرآن المصاحف وكل ذلك ينافي
كونه صالحا للامامة اجيب عن الاول بانه لما ظهر ذلك من ولاته عزلهم وذا لا يوجب
قدحا ولا وهنا في حاله فان القعقاع بن شور ولاه علي على ميسان فاخذ اموالها ولحق اسم موضع

ولحق بمعاوية وكذا حال اشعث بن قيس حين ولاه اذربيجان فاختان فيها ولم يوجب طعنا
في علي على زعم السائل فكذا فيما نحن فيه وعن الثاني بان احراقه مصاحف لاجل مصلحة وهو
ان لا يقرأ الانسان بغير ما اجمعت الصحابة على ثبوته كتاب الله تعالى ومثل ذلك لمصلحة
ما لا يكون منكرا وذلك لا يقدح ايضا ولا وهنا في حاله وليس سلمنا انه يوجب قدحا فيه
ولكن لا نسلم انه واقع منه بل هو افتراء عليه وكذب فكيف يتصور مثل هذا الامر منه
مع زهده وورعه وجلالة قدره في الدين وكونه ختنا لرسول الله عليه السلام على
البنتين وانفاقه في نصرة الدين وتجهيز جيوش المسلمين وكونه من المبشرين بالجنة
وقوله عليه السلام في حقه عثمان اخي ورفيقي في الجنة **قال** ثم على المرتضى الى اخره
اقول لما فرغ من بيان امامة المشايخ الثلاثة شرع في بيان امامة علي المرتضى رض
وهذا ايضا عطف على قوله على خلافة الصديق رض اي ثم اجتمعت الصحابة بعد خلافة
المذكورين على خلافة علي رض ايضا فلما ان الصحابة اجتمعت على خلافته لما روي واشتهر
ان قتلة عثمان رض كالغافقي وكنانة بن بشر وسواد بن حمران وعبد الله بن بديل بن
ورقاء وعمرو بن الحمق الخزاعيين لما قتلوه رض قصدوا الاستيلاء على المدينة
وهموا بالفتك باهلها وحلفوا على ذلك وبعقدوا الامامة لرجل منهم فارادت
الصحابة رض حسم مادة الفتنة وعرض هذا الامر على علي رض والتمس منه
واتوا المصريون فامتنع عليهم واعظم قتل عثمان رض وانشاء يقول ولو ان قومي مهران
طاوعتني سراتهم امرتهم امرا لذيح الاعاديا ثم عرض ذلك على طلحة رضي الله عنه
واتوه البصريون فابى ذلك وكرهه فانشاء يقول ومن عجب الايام والدهر انني
بقيت وحيدا لا امر ولا احلي ثم عرض ذلك على الزبير رض فامتنع ايضا كل ذلك
انكارا منه لقتل عثمان واعظاما فلما حلف اهل الفتنة على الفتك باهل المدينة والقاح
الفتنة بها اجتمع وجوه المهاجرين والانصار رض فسالوا عليا رض هذا الامر وافسهوا

فقبلها
قسموا عليه فيه ونشروا الله تعالى في حفظ بقية الامة وصيانه دار الهجرة و
بعدان راه مصلحة ورأى القوم ذلك لعلمهم وعلمه انه اعلم من بقي من الصحابة و
وافضلهم واولاهم به فمدّ يده وبايعه جماعة ممن حضر منهم خزيمة بن ثابت و
ابو الهيثم بن التيهان ومحمد بن سلمة وعمار وابو موسى الاشعري وعبد الله
ابن عباس رضه وليس من شرط صحة انعقاد الخلافة اجماع جميع الامة على
ذلك بل متى عقد بعقد صالحي الامة لمن هو صالح لذلك مستجمع للشرايط انعقدت
وهذا صريح فان الامة اجتمعت على امامة علي رضه فصحت امامته على ان عليا
رضه ممن لا يخفى على احد نسبه واختصاصه برسول الله صلى الله عليه وسلم
وتربيته اياه وتزويجه كريمته فاطمة الزهراء رضي الله عنها ولا علمه حتى قال
النبي عليه السلام انا مدينة العلم وعلي بابها ولا زهده ولا ورعه ولا شجاعته
ولا نجدته ولا علمه بتدبير الجيوش وجر العساكر ومضاربته مع ابطال الحرب
وحماية البيضة والدليل ايضا على صحة امامته رضه ان النبي عليه السلام
قال له انك تقتل الناكثين والمارقين والقاسطين قال وعلى
هذا ترتيبهم في الفضيلة الى اخره اقول لما فرغ من بيان امامتهم رضه
شرع في بيان انهم افضل من الباقي والمراد من الافضل ههنا من يكون اكثر ثوابا من
عند الله واختلفوا فيه فقال اهل السنة والجماعة ان فضيلتهم على هذا الترتيب
يعني ان ابا بكر افضل من الباقي وعمر افضل من الباقي وعثمان افضل من علي
رضه واذا ثبت ان ابا بكر افضل من الباقي ثبت انه افضل من جميع الامة بعد
النبي عليه السلام واتفق اهل السنة ايضا على ان هؤلاء الاربعة افضل
من ساير الصحابة رضه وقالت الشيعة واكثر المتاخرين من المعتزلة
ان عليا افضل من الثلاثة الباقية واستدل اصحابنا على ان ابا بكر افضل

اي الاول قوله
من وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى فان المراد بالاتقى ههنا اما ابو بكر او علي
باتفاق المفسرين والثاني وهو كون علي مرادا مدفوع لقوله تعالى في صفة الاتقى
وما لاحد عنده من نعمة تجزى اي يكون ذلك الاتقى موصوفا موصوفا بانه لا يكون
لاحد عنده من نعمة تجزى واذا كان كذلك فلا يكون ذلك الاتقى عليا لانه غير
موصوف بهذه الصفة لان عليا نشأ في تربية النبي عليه السلام وانفاقه
وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بذلك الاتقى عليا يكون المراد به ابا بكر فيكون
ابو بكر هو الاتقى وكل من كان اتقى كان عند الله افضل واكرم لقوله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقاكم وبـ قوله عليه في حق ابي بكر والله ما طلعت شمس ولا غربت
على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر فيلزم ان لا يكون غيره افضل
منه فلا يكون علي افضل منه فيكون هو افضل من علي لان المساواة منتفية
اجماعا وج قوله عليه لابي بكر وعمر رضهما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين
والمرسلين وهذا الحديث يدل على انهما افضل ما سواهما ود ما روى عن عمرو بن
عاص انه قال قلت للنبي اي الناس احب اليك قال عايشة رضه قلت من الرجال
قال ابوها قلت ثم قال عمر وه ما قال النبي عليه في حق ابي بكر انت صاحبي في الغار
وصاحبي على الحوض وقال عليه السلام لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يؤمهم غيره
وهذه الاحاديث كلها دالة على افضلية ابي بكر على غيره وو ما روي عن النبي عليه
قال ما فضلكم ابا بكر بصوم ولا صلوة ولكن فضلكم بشيء وقر في قلبه فبين عليه السلام
انه افضلهم وذلك يوجب ان يكون افضل الصحابة رضه فان قيل ان النبي
عليه السلام قال اللهم ايتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء
علي فدل هذا الحديث على ان عليا احب خلق الله تعالى واحبهم افضلهم
اجيب عنه من وجهين آ ان هذه الرواية غير صحيحة بل الرواية الصحيحة
انه عليه قال ايتني احب خلقك الي فلم يدل على مطلوبكم وب انه

مما هو اشهر منه عند النقلة وهو ما روي عنه عليه السلام انه قيل له من احب الناس
اليك قال عايشة رضها قيل من الرجال قال ابوها فاي جواب لكم عن هذا الحديث
يكون جوابنا عن ذلك الحديث فان قلت هذه الدلايل التي ذكرتم تدل على افضلية
ابي بكر من علي ولا تدل على افضلية عمر وعثمان من علي رضي الله عنه قلت
ان الافضل لا يعرف الا بالوحي ولا يعرف من النبي عليه السلام الا بالسماع و
اولى الناس بسماع ما يدل على تفاوت فضايلهم الصحابة الملازمون لحضرة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم قد اجمعوا على تقديم ابي بكر ثم ابو بكر
نص على عمر رضه ثم اجمعوا بعده على عثمان ثم على علي وليس نظن بهم الخيانة
في دين الله تعالى لغرض من الاغراض واذا كان كذلك كان اجماعهم وتنصيصهم
احسن ما يستدل به على مراتبهم بالفضيلة فثبت الترتيب الذي ادعيناه
على انه روى ابو داود ايضا عن محمد بن الحنيفة انه قال قلت لابي اي الناس خير
بعد رسول الله قال ابو بكر قلت ثم قال ثم عمر ثم خشيت ان يقول ثم
عثمان ثم قلت انت يا ابت فقال ما انا الا رجل من المسلمين وروى ايضا عن ابن
عمر انه قال كنا نقول ورسول الله عليه السلام حي افضل امة النبي عليه السلام
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم اجمعين وهذه الاخبار لا يوجب
علم اليقين فلم تكن حجة قاطعة على ترتيبهم في الفضيلة واذا ثبت خلافة
الايمة الاربعة على الترتيب المذكور فقد ثبت ان الخلافة تمت بعلي
لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وقد تم الثلاثون بيوم
قتل علي رضي الله عنه سنتان لابي بكر وعشرة لعمر واثنا عشر
لعثمان وستة لعلي رضوان الله عليهم اجمعين قوله وقد قال النبي عليه السلام
الخلافة الحديث لا تعلق له ببيان ترتيب افضليتهم بل لبيان
ان الخلافة على هذا الترتيب فالاولى كان يذكره قبل قوله وعلى هذا

ترتيبهم

ترتيبهم وقوله وقد تمت بعلي ليس من الحديث بل من قول المصنف رحمه الله تعالى
رحمه الانبياء والمرسلين عليهم الصلوة والسلام اجمعين وعصمنا عن
مزال الاقدام الى يوم اليقين مع الشهداء والصالحين تم هذا الكتاب
بفضلك وكرمك وفيض جودك يا رب العالمين

